ECUMENISM II:
O ABORDARE ISTORICĂ

VOLUMUL PAISPREZECE
din COLECŢIA LUCRĂRILOR lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard
Traducere din limba engleza Radu Toderescu

Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Traducere din diferite limbi de traducători menţionaţi la finalul tuturor lucrărilor

Büchervertriebsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

DESPRE COLECŢIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovsky a fost foarte interesat de această colecţie de lucrări. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenţie unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse

la zi, note, revizuiri, sugestii pentru revizuiri, o bibliografie adusă la zi şi câteva materiale pentru noua structură a cărţii despre Părinţii Bizantini. A fost acordat un timp substanţial extinderii implementării sugestiilor şi instrucţiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conţine un index la toate Colecţia Cărţilor Părintelui Florovsky, apendice, note, o bibliografie şi amestecurile survenite. A publica această Colecţie a cărţilor în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană şi franceză.

Scurtă notă a traducătorului
Ecumenism I: O abordate doctrinară
Ecumenism II: O abordare istorică

Timpul şi energia pe care părintele Florovsky a dedicat-o Mişcării Ecumenice a fost enorm. Acestea lucru se reflectă în multele articole scrise despre acest subiect. Scrierile cu privire la acest subiect se întind pe mai multe veacuri şi au fost scrise în diferite limbi. Anumite scrieri repetă anumite puncte. În aceste două volume, marea majoritate a repetiţiilor au fost şterse; anumite piese din aceste volume au fost scoase din forma originală cu scopul de a evita repetiţiile. Mai multe articole apar mai întâi în engleză. A se vedea scrierile părintelui Florovsky referitoare la aceste subiecte, în special volumele I-IV şi IX-XII.

Încunoştinţări

„Despre istoria ecclesiologiei," articol care a apărut original în Biserica şi bisericile. Studii şi lucrări despre unitatea creştină oferite de Dom Lamber şi Beaudon (Ediţia lui Chevertogne, Belgia, 1954). „Duhul reformei şi creştinismul timpuriu," care a apărut original în revista Put. Nr. 22 (1930), pp. 129-130, tradus din rusă de Linda Morris. „Biserica primară nedivizată şi comuniunea," care

a apărut original în Intercomuniune, editat de D. Baillile & J. Marsch (Harper & SCM Press, 1952), pp. 47-57. „Problema istorică a definiţiei Bisericii” care a apărut în Unitatea pe care o căutăm. „Ecumenismul şi reforma” este un fragment din lucrarea „Loialitatea confesională în Mişcarea Ecumenică,” în Teologia astăzi, VII, I (aprilie, 1950). „Sfântul Ciprian şi Augustin despre schismă,” este un fragment din articolul „Doctrina Bisericii şi Problema ecumenică.” „Roma, Reforma şi ortodoxia,” a fost tradusă din rusă de Linda Morris; titlul original a fost „Problematica reunirii creştine.” Petru Movilă,” articol care a apărut în revista Put, nr. 9 (1927), pp. 120-124 ca şi revizuire a Mărturisirii ortodoxe a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1633-1646). Text latin inedit publicat cu o introducere şi note critice de A. Malev şi M. Viller de la Compagnie de Jesus în Orientalia christiana, vol. X, nr. 39 (Roma-Paris, 1927), traducere din rusă de Linda Morris. Secţiunea despre „Ecumenismul primar rusesc” a fost un fragment dintr-o secţiune a Căilor teologiei ruse. „Ecumenismul ortodox rus în secolul al XIX-lea,” este textul total al unui articol prescurtat care a apărut în volumul II al Lucrărilor colectate ale lui George Florovski, „Ortodocşii ruşi din America de Nord,” care a apărut original în Experienţele ecumenice, editat de Luis V. Romeri (Maryland, Newman Press, 1965). „Participarea ortodoxă la Adunarea de la Amserdam,” care a apărut original în Irenikon, XXII; nr. 1 (1949), tradus din franceză de Leyla Rouhi. „Oxford şi Chinchister,” (1949), care a apărut original în Biserica vie (4 septembrie, 1949), „Sinodul mondial al Bisericilor,” care a apărut original în Saint Vladimir Quaterly, II; nr. 4 (1954), pp.11-18. „Evanston, 1954” care a apărut în Steaua orientului (martie, 1955), pp. 8-10. „Un cuprins al Mişcării Ecumenice din 1927” care a apărut original ca şi „Provocare la dezbinare” în Magazinul Seminarului Teologic Union, X, nr. 1 (noiembrie, 1954), pp. 15-20. „Despre viitorul sinod al Bisericii romano catolice,” care a apărut original în Vestinik russkago khristianiaskogo

dvizjeniia, 52 (I) (Paris), pp. 5-10; tradus din rusă de Linda Morris. „Câţiva contributori la gândirea ecumenică a secolului al XX-lea" care a apărut original în Redescoperirea creştinismului răsăritean: eseuri în comemorarea lui Dom Bede Winslow (Londra, 1963).

CONTROVERSATA PROBLEMĂ A TEOLOGIEI ECUMENICE[1] ÎN MEDIUL TEOLOGIC ORIENTAL ŞI EVENTUALELE NOI DISCUŢII CARE AR PUTEA DECURGE DIN EA

Volumul de faţă [al paisprezecelea] al colecţiei teologice dedicate operei părintelui profesor Georges Florovsky se încheie aici. Munca de traducător a acestor volume de teologie a implicat traducerea a peste 7200 de pagini teologice. Iniţiativa unei ediţii în limba româna nu îi aparţine traducătorului. În pregătirea mea teologică şi între anii academici 1999-2002 pe când m-am aflat la studii de specializare pe continentul nord american mi s-a sugerat posibilitatea unei astfel de sârguinţe teologice de către părintele profesor Teodor Haeckman de la Seminarul Teologic Ortodox Sfântul Tihon de Zadonsk din Pennsylvania [personalitate cunoscută mai mult în mediul american, mai puţin decât în cel european]. În acei ani nu aş fi crezut că voi avea vreo dată timpul fizic disponibil unei astfel de munci. Se pare că paradoxal ultimii ani mi-

1 Ar trebui să ne ridicăm mai multe semen de întrebare dacă putem vorbii de o astfel de teologie sau dacă există realmente posibilitatea unei astfel de teologii care aduce cu sine apelativul de ecumenic. Ecumenismul este Mişcarea sau Tendinţa în spre o unitate sau cooperare creştină la nivelul lumii întregi. Termenul de ecumenism provine din cuvântul grec *oeikoumene* [„lumea locuită] sau *oikos* [„casă"] http://www.britannica.com/eb/article-9031956/ecumenism. Mai nou însă au apărut forme de ecumenism mai elaborate cum ar fi *ecumenismul duhovnicesc* http://www.ecumenism.net/bernard/2007/03/spiritual_ecumenism_a_new_contribution.htm. Principalul promotor al acestui tip de ecumenism a fost Paul Coutourier. A se vedea Lukas Vischer (ed), *Spirituality, Creation and the Ecology of the Eucharist,* Geneva: John Knox Series, 2007. Samuel Kobia, *Called to the One Hope. A New Ecumenical Epoch,* Geneva: WCC, 2006.

au permis timpul necesar pentru o astfel de muncă de îndeplinire a unei dorinţe mai vechi [aceasta deoarece există o anumită controversă legată de personalitatea şi opiniile teologice ale părintelui profesor Georges Florovky]. Profesorul şi părintele Haeckman de la mai sus menţionata şcoală teologică m-a ajutat mult în formarea, înţelegerea şi aprofundarea personală a subiectelor de teologie ortodoxă dificilă [sub îndrumarea lui am fost capabil să îmi susţin o teză de master legată de problema teodiceii în istoria religiilor lumii, subiect amplu pe care nici până astăzi nu am reuşit să îl finalizez cum aş fi voit].

Între timp, pe piaţa cărţilor de teologice românească, pe care autorul acestor rânduri o urmăreşte de mai bine de şaptesprezece ani, au mai apărut fragmente din lucrările teologice ale părintelui profesor Florovksy la Editura Platitera din Alexandria [lucru salutar]. Având în vedere că nu a existat o versiune comprehensivă completă a lucrărilor lui Georges Florovsky în limba româna [disponibilă unor cititori eventual interesaţi] care implică o muncă susţinută de redare cât mai fidelă a textului şi a mesajului acestui autor am devenit din ce în ce mai conştient de greutatea şi responsabilitatea unei astfel de îndatoriri teologice [dar şi de riscurile duhovniceşti pe care mi le-aş fi asumat printr-o astfel de muncă]. Trebuie spus că orice traducere teologică [dar mai ales teologică] nu implică cu sine faptul că traducătorul neapărat şi deplin susţine punctele de vedere ale autorului tradus. Ar fi de datoria unei introduceri ca şi aceasta să menţionez că personal nu sunt de acord cu toate opiniile teologice ale profesorului şi părintelui profesor Florovky la ora actuală adormit în Domnul. În mare parte munca teologică a părintelui Florovky este una de pionierat. Totuşi, nu poate contesta nimeni importanţa erudiţiei sale şi aportul său adus la teologia secolului al XXI-lea [în plan dogmatic teologia ca şi ştiinţă nu am putea considera că este ceva epuizat, cel puţin conceptual]. Teologia ca şi fapt conceptul sau intelectual trebuie permanent să se raporteze la teologia ca şi fapt al experienţei şi al trăirii. În lumea

modernă a vremurilor noastre am putea evidenţia acest aspect: discrepanţa care există între teologia de cabinet şi teologia de vieţuire, teologia de contemplare sau de rugăciune [am putea spune că în acest sens ecumenismul este o problemă care se pune în parametrii acestor delimitări].

Datorită faptului că pe parcursul vieţii sale părintele profesor Florovksy nu a folosit numai limba sa nativă [rusa] pentru exprimarea conceptelor teologice în idiomul modern sau pe înţelesul cititorului sau eventualului iubitor de teologie a secolului al XXI-lea, am fost nevoit să recurg la munca de traducere din limba engleză care datorită iniţiativei eruditului Richard Haugh de la Universitatea Emory a făcut posibilă o ediţie completă engleză a acestor importante lucrări [această ediţie a fost folosită pentru versiunea românească]. Această ediţie engleză am încercat să o redau cât se poate de bine în limba română.

Ecumenismul poate fi considerat o problemă teologică deoarece este un subiect controversat. Opiniile diverg în acest sens. De la opinii care susţin negarea deplină a oricărei implicaţii a Bisericii Ortodoxe în orice fel de dialog cu restul confesiunilor în sine, până la menţinerea unei relaţii diplomatice şi cordiale cu restul organizaţiilor creştine, ecumenismul este chiar şi pentru secolul al XXI-lea încă o problemă spinoasă şi dificilă. Am putea spune în termeni religioşi că ecumenismul este o problemă creştină fiindcă se referă la dezideratul de a avea o viziune sau o unitate doctrinară comună cu restul confesiunilor care au derivat din creştinism [acest proces de derivare este unul tragic]. Prin urmare ecumenismul nu se referă şi nu include în aria lui de studii restul religiilor de pe planetă, aceasta fiind un deziderat care din punct de vedere academic şi teologic este abordată şi discutată de disciplina pe care institutele teologice o numesc Istoria religiilor.

Din punct de vedere al teologiei ecumenice, pluralitatea confesiunilor ecumenice este un fenomen care trebuie evitat, descurajat sau eventual remediat. Nu a fost

în interesul imediat al misiunii terestre a lui Hristos să stabilească mai multe Biserici sau mai multe confesiuni. În raportarea sa istorică la Dumnezeu, omul este ecumenic. Omul este ecumenic în primul rând fiindcă este deschis în spre semeni şi în spre **realitatea ultimă** pe care teologia o denumeşte ca fiind Dumnezeu. Teologia ortodoxă vorbeşte de un aşa numit ecumenism al Sfintei Treimii [„structură a supremei iubiri”], adică de deschiderea Treimică în spre om şi în spre creaţie. Treimea în Sine nu este o monadă închisă, ci este deschisă în spre ceilalţi şi în spre Sine. Toate persoanele Treimice sunt la un anumit nivel ecumenice fiindcă sunt deschise una alteia în spre comuniune. Persoanele Treimice sunt astfel ecumenice în raport cu Sine. Dezideratul ultim al ecumenismului în plan practic bisericesc este unitatea tuturor confesiunilor creştine care îl acceptă pe Iisus Hristos ca şi o persoană dumnezeiască şi care îndeplinesc cerinţele minimale necesare pentru a fi considerate o Biserică în sens duhovnicesc.

Trebuie evidenţiat că Biserica Ortodoxă nu şi-a propus în sine să elaboreze un sistem al unei teologii ecumenice. Din câte este prezentat cu cea mai mare concludenţă în rândurile de mai de jos, Biserica Ortodoxă a fost constrânsă să îşi elaboreze o teologie ecumenică datorită problemelor cu care s-a confruntat în cursul existenţei ei istorice. Din această cauză ecumenismul are şi o posibilă modalitate de abordare istorică după cum demonstrează conţinutul şi titlul prezentului volum. Ecumenismul şi elaborarea unei anumite teologii legate de el a devenit o necesitate din cauza procesului istoric dificil de impunere şi menţinere a unei raportări corecte la Treime şi la înţelegerea ei prin mediul transparent şi duhovnicesc al Bisericii.

Personal nu cred că problema ecumenică după cum este prezentată în manualele de teologie şi în cele auxiliare lor este o problemă uşoară din moment ce opiniile diverg în aceste sens [de la fundamentalism şi radicalism, la permisibilitate şi încurajare]. În cazul de faţă

divergenţele legate de problema ecumenică se leagă mai mult de conceptul filosofic de libertate. Libertatea însă în sens ecumenic poate fi prost înţeleasă şi în numele unei anumite libertăţi ecumenice se pot face multe abuzuri de natură doctrinară sau istorică după cum o dovedesc rândurile de mai jos. În trecut în plan ecumenic s-au comis mai multe abuzuri şi asta este o posibilă explicaţie. Este totuşi o problemă care trebuie discutată mai larg dacă institutele teologice trebuie să dezvolte sau nu această discuţie. Răspunsuri finale nu s-au oferit deplin. La al doilea Conciliu de la Vatican s-a discutat mai pe larg problema ecumenismului. Este vorba de cunoscutul decret *unitatis reditegrado.*[2]

Dacă o astfel de traducere de teologie ecumenică ar ajunge pe banca celor care studiază teologie în mediul actual, ea ar putea fi mai mult de folos. La vârsta studiilor şi traducătorul prezentului volum ar fi voit să poată aprofunda anumite tematici teologice dificile sau eventual controversate ca şi teologia ecumenică, dar în mare parte nu a avut posibilitatea datorită resurselor teologice limitate în acele timpuri. În mare parte am putea spune că situaţia în plan editorial s-a schimbat în ultimii ani. Au devenit disponibile şi accesibile în limba română enorm de multe resurse teologice care cu aproximativ 17 ani în urmă era imposibil să te gândeşti că ele vor devenii cumva accesibile. Apariţia unui nou volum de traducere nu ar venii decât să umple acest gol care a fost înregistrat cu mai mulţi ani în urmă. După cum este arătat în rândurile de mai jos Părintele profesor Flovorsky a fost membru în Mişcarea Ecumenică şi a avut o mare contribuţie la elaborarea unei doctrine ecumenice aduse la zi pentru creştinul secolului al XX-lea. Opiniile lui pot fi de actualitate şi pentru anii care vor urma şi eventual o aprofundare a lor mai detaliată. Controversa implicată de controversa ecumenică nu poate fi decât un subiect de

2 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

aprofundare pentru teologi şi cei care sunt în procesul studierii marilor adevăruri teologice. Un subiect controversat nu poate decât să ridice aprofundări mai ample şi concluzii mai mult sau mai puţin controversate [toate acestea în limitele pertinenţei] pe care mai mulţi teologi din generaţiile actuale sunt îndatoraţi să şi-o împropieze. Simţul pertinenţei este un simţ pe care teologia ecumenică încearcă să îl încurajeze. Nu este în intenţia nici unui lider religios să menţină dezbinare sau *starea de neînţelegere* în probleme care se leagă de convingerea unei unităţi creştine sau a necesităţii unei viziuni creştine unificate. Omeneşte deziderateleMişcării Ecumenice care au derivat din conceptul de ecumenism sau de teologie ecumenică sunt posibil de a fi înţelese. Ele nu pot fi înţelese deplin în plan doctrinar fiindcă ecumenismul contemporan a adus cu sine mai multe inovaţii în elaborarea lui contemporană. O primă tendinţă a acestui risc ecumenic ar putea fi fondul dezvoltării lui, faptul că ecumenismul se consideră un fel de mişcare voluntară creştină trans-naţională care în dorinţa lui de unitate nu are limite în niciun plan. Ca şi orice introducere scopul acestei introduceri este restrâns. Eventualului cititor îi revine datoria să poată să judece după sine dacă merită sau nu să studieze acest subiect. Fiind mult prea multe de spus este necesar conştientizăm că studiul ecumenismului nu este deschis dezbaterilor şi discuţiilor.

Radu Toderescu

PARTEA ÎNTÂI: ECUMENISMUL PRIMAR[3]

3 Cartea recentă a lui Ernest Best, *Un trup în Hristos, un studiu în relaţia Bisericii cu Hristos în epistolele Sfântului Pavel,* Londra, SPCK, 1955, care a ajuns pe mâinile autorului mult prea târziu ca să mai poată fi folosită în text. Dr. Best a sugerat cel mai bine că se cuvine să insistăm pe o asemănare a „trupului” în Sfântul Pavel care nu ar trebui să fie interpretată ca şi „ontologică” şi că Biserica ar trebui prin urmare să nu fie privită ca şi u fel de „extensie” a Întrupării. Scriitorul prezent, trebuie să mărturisească că el nu a fost convins de exegeza elaborată a doctorului Best şi că este cât se poate de evident că

DESPRE ISTORIA ECCLESIOLOGIEI

S-a sugerat de un scriitor contemporan dacă sau nu doctrina Bisericii este încă o „fază pre-teologică.”[4] Această afirmaţie este probabil puţin exagerată. Ceea ce este în mod evident adevărat, este că nu există un model acceptat de toată lumea în abordarea şi prezentarea doctrinei ecclesiologice. Aceasta a depins, în mare măsură, de lipsa de stabilire a unei tradiţii patristice. Cu mai mulţi ani în urmă, scriind despre Origen, episcopul P. Batifol a făcut următoarea afirmaţie: „Biserica nu face parte dintre subiectele discutate ex professo în Peri archon. El a discutat unitatea lui Dumnezeu, eshatologia, chiar şi tradiţia şi regula credinţei, dar el nu a discutat despre Biserică. O omisiune ciudată, destinată să perpetueze prin sine limba greacă în dogmatică, la fel ca şi în Marele Cuvânt Catehetic al lui Grigorie de Nyssa, de exemplu şi în special în lucrările Sfântului Ioan Damaschinul – o omisiune care a fost destinată să fie repetată în sistemul scolastic.”[5] Este cât se poate de evident că nu a fost doar o simplă „omisiune” şi nu mai mult un fel de neglijenţă sau lipsă de profesionalism teologic. Părinţii Bisericii, atât în Orient cât şi în Occident, la fel de mult ca şi restul scriitorilor sistematici din Evul Mediu, au avut mai multe de spus despre Biserică şi de fapt au spus foarte multe lucruri despre ea. Dar ei nu au încercat niciodată să îşi sumarizeze intuiţiile lor. Sugestiile şi comentariile lor au fost împrăştiate prin toate scrierile lor, în special cele exegetice şi liturgice, în predicile lor şi probabil şi mai mult în eseurile lor doctrinare. În orice caz, ei au avut o viziune destul de clară a ceea ce a fost de fapt Biserica, deşi această „viziune” nu a fost niciodată redusă la o concepţie sau definiţie. Numai în timpurile „relativ

---

această topică nu cere nici un fel de studiu special.

4 A se vedea M. D. Kostler, *Ecclesiologie im warden,* (Paderborn, 1940).

5 P. Batiffol, *Biserica care se naşte şi catolicismul,* (Paris, 1927), pp. 395-396.

moderne," în „toamna Evului Mediu" şi în special în veacul tulbure al Reformei şi Contra-reformei, s-au făcut încercări de definiţie şi sumarii, mai mult în duhul unor controverse confesionale şi pentru scopuri polemice mai mult decât în dispoziţia unei meditaţii teologice lipsite de patimă. Nevoia de revizuire s-a simţit foarte mult de teologii secolului trecut şi doctrina Bisericii este una dintre topicile favorite ale introspecţiei teologice din vremurile noastre. Totuşi, se poate distinge foarte uşor o anumită părtinire chiar şi în discuţiile contemporane despre Biserică. Ar fi cât se poate de potrivit să identificăm această părtinire ca fiind „ecumenică." Pe de altă parte, cercetările moderne în ecclesiologie au fost puternic influenţate de noua schimbare a studiilor biblice. În cercetarea contemporană, există un fel de tendinţă puternică şi sănătoasă de a construi doctrina Bisericii în perspectiva largă şi inclusiv a Revelaţiei Biblice, împotriva „pregătirii" fondului Vechiului Testament. Din nefericire, nu avem niciun studiu comprehensiv a istoriei doctrinei şi a „viziunii" Bisericii în vremurile patristice şi în cele de mai apoi, deşi există o mare cantitate de studii monografice şi ocazionale. Totuşi, nu există niciun fel de cuprins general care ne-ar face capabili să discernem principalele linii şi tendinţe ale „dezvoltării" pe termen lung. Probabil că singura excepţie este lucrarea Părintelui Emile Mersch, S. J. Taina corpului mistic lui Hristos, la care trebuie adăugată această scriere de mai apoi neterminată.[6] Această lucrare monumentală a descoperit o bogăţie imensă „materialului ecclesiologic" împrăştiat prin toate documentele patristice (şi mai apoi) şi care a pus un accent considerabil pe tendinţele dominante ale întregului proces istoric. Totuşi, nu numai că această schiţă a fost incompletă, din moment ce autorul s-a restricţionat pe sine la o singură temă sau aspect al

6 Emil Mersch, S. J. *Taina corpului mistic al lui Hristos, Studii de teologie istorică,* ediţia a doisprezecea, revizuită şi argumentată, 2 vol. (Bruxelles, 1936); *Morala şi corpul tainic,* ediţia a doisprezecea (Bruxelles, 1941), *Teologia corpului mistic,* 2 volume, (Paris şi Bruxelles, 1949).

conceptului ecclesiologic, dar analiza a fost cumva grăbită. În orice caz, cartea lui Mesch este nimic mai mult sau mai puţin decât un punct de început pentru un teolog care ar încerca o prezentare sistematică a doctrinei catolice a Bisericii în lumina şi duhul tradiţiilor continue a credinţei catolice şi a contemplaţiei. Probabil, că prima problemă cu care s-ar lupta teologul contemporan al Bisericii este problema perspectivei. Care ar fi locul deplin al „tratatului" despre Biserică în fabrica totală a unui sistem de teologie balansat? De fapt, tendinţa dominată a fost şi este în mare măsură încă este, a schiţa un „capitol" ecclesiologic de dogmatică ca şi ceva mai mult sau mai puţin „independent" şi după cum s-a mai spus un „tratat" explicativ prin sine. Bineînţeles că relaţia lui cu restul capitolelor, nu a fost niciodată total trecută cu vederea şi anumite sugestii valoroase cu un caracter mai mult relaţional şi cauzal a fost acumulat. Dar pe de-a întregul, doctrina Bisericii nu pare a fi adecvat încorporată în structura integrală a teologiei catolice şi deşi există o dorinţă crescândă de o astfel de integrare, nu există niciun fel de claritate sau de înţelegere despre modurile în care o astfel de integraţie ar putea fi împlinită. Mai mult, există un fel de neînţelegere cu privire la acest punct.

Caracterul organizat al creştinismului a fost puternic accentuat în studiul teologic şi în discuţiile decadelor recente şi el a fost redescoperit în experienţa liturgică şi cea cultică a comunităţilor Bisericii. Creştinismul este tocmai Biserica, în plinătatea vieţii şi a „existenţei" sale. Am putea să ne întrebăm ar trebui un fel de expunere sistematică a Credinţei Creştine să nu înceapă cu „eseul" ultim al Bisericii, fiindcă este Biserica cea care acţionat ca şi un „depozit al Credinţei" care a fost păstrat până acum prin toate epocile existenţei sale istorice şi numai prin autoritatea Bisericii au fost înmânate şi încă mai sunt înmânate şi date din generaţie în generaţie şi din nou sunt primite tocmai ca şi ascultare a Bisericii şi a loialităţii Tradiţiei continue şi identice. Teologii protestanţi de obicei îşi prefaţează sistemele lor cu un Tratat despre Cuvântul

lui Dumnezeu, despre Scriptură şi lor li se pare o mişcare foarte logică. Uneori „catolicii” urmează acelaşi plan, doar că ei ar putea adăuga „Tradiţie” la „Scriptură.” În faptul actual, nu este nimic altceva decât un tratat despre Biserică ascuns, oferit ca şi un fel de Prolegomenă indispensabilă faţă de un sistem teologic prin sine. Dintr-un punct de vedere didactic, nu ar fi probabil un fel de procedură rezonabilă. Am putea evita un fel de referinţă la „surse” sau la „autorităţi” încă de la începutul sistemului cuiva. Totuşi, există un fel de inconvenienţă dublă implicată într-o astfel de procedură. Pe de o parte, sunt atât de multe lucruri de spus despre Biserică în Prolegomenon căci cu adevărat sunt puţine de lăsat în „sistemul” prin sine. Nu este ceva simptomatic că în mai multe compendii teologice nu există deloc niciun fel de loc special pentru doctrina Bisericii? Ar fi destul să citǎm un exemplu, nu există niciun fel de tratat despre Biserică în manualul voluminos şi pe bună dreptate renumit al dogmaticii de episcopul J. Pohle. Bineînţeles că, există probabil loc pentru ecclesiologie în alte secţiuni ale curicumului teologic şi totuşi rămâne un fapt foarte curios că putem dezvolta un sistem al teologiei creştine fără să spunem nimic despre Biserică. De fapt, nu există nici măcar o prolegomenă în manualul episcopului Phole, care se deschide pur şi simplu cu un tratat despre Dumnezeu. Pe de altă parte, se pot spune puţine lucruri despre Biserică în prolegomenă [cuvânt înainte], cel puţin într-un fel convingător, fiindcă aceasta poate fi numai într-o perspectivă mai largă, tocmai fiindcă Biserica este trupul lui Hristos prin urmare este imposibil să vorbim de Biserică mai înainte de a spune destul de multe lucruri despre Hristos. Există ceva mai mult în aceasta decât o dificultate simplă inerentă în mai toate „introducerile.” Toate „prologurile” sunt de obicei mai mult „epiloguri” şi sunt de mai multe ori scrise în ultimul moment, după ce ţelul primar al studiului a prins formă. Problema nu este numai ordinea sau secvenţa „doctrinei,” ci este mai mult presupunerea existenţială a învăţăturii şi a predicii.

Teologia este practicată şi cultivată în Biserică... studiul şi interpretarea teologică este funcţia Bisericii, chiar dacă această funcţie este exercitată de indivizi, totuşi în capacitatea lor ca şi membrii Bisericii. Se pare că aceasta a fost principalul motiv al „reticenţei" Părinţilor şi a altora în probleme de ecclesiologie. În orice caz, dificultatea inerentă sau chiar ambiguitatea trebuie înştiinţată franc încă de la început. Am putea anticipa de la început actualitatea doctrinei Bisericii care pur şi simplu nu poate fi interpretată ca şi un subiect „independent."

Dacă ne vom întoarce la literatura modernă despre Biserică, începând cel puţin cu renaşterea teologică a perioadei romantice, am putea discerne destul de bine două modalităţi de abordare diferite sau două feluri diferite de a expune doctrina Bisericii. În mod sigur există un fel de garanţie, în Scriptură şi în „Tradiţie," pentru ambele. Am putea să ne întrebăm dacă aceste două modalităţi de abordare sau feluri nu ar putea fi integrate cumva întru-un întreg sintetic deplin. Cu adevărat, aceasta ar trebuie să fie făcută. Pe de o parte, este cât se poate de tradiţional să dezvoltăm toată doctrina Bisericii pe baza doctrinei hristologice şi să luăm drept conducere celebra frază paulină: trupul lui Hristos. În mărturisirea finală, „hristologia" şi „ecclesiologia" vor fi legate organic în doctrina inclusivă a „Hristosului întreg" – totus Christus, caput et corpus, după măreaţa frază a lui Augustin. Ar fi destul să credem că aceasta a fost atitudinea dominantă a Părinţilor, atât în Orient cât şi în Occident, nu numai în timpul „unirii" lor, dar la mult timp după „separaţia lor." În Răsărit, această modalitate de abordare hristologică sau atitudine este cât se poate de bine ilustrată de un astfel de ultim scriitor ca Nicolae Cabasila, în special în admirabilul său tratat Despre viaţa în Hristos.[7] În mod clar aceasta se

7 Textul din PG volumul 150; există o traducere franceză de Părintele Broussaleux, editată de Amay Meuse, Cfr. M. Lot Borodine, *Inima teandrică şi simbolul ei în opera lui Nicolae Cabasila,* în Irenikon, XIII, 6 (1936); *Harul îndumnezeitor după Nicolae Cabasila,* în Magazinul ştiinţelor filosofice şi teologice, XXV şi XXVI (19356, 1936).

leagă de interpretarea hristologică a tainelor şi a centralităţii tainei euharistice şi a sacrificiului acestei concepţii generale.[8] Nu trebuie uitat că acest puternic accent hristologic a fost serios obscurizat şi diminuat în vremurile moderne. În practică, doctrinele hristologice au fost puţin folosite în discuţiile ecclesiologice. În teologia de după reformă, Biserica a fost considerată mai mult ca şi un fel de „trup de credincioşi" coetus fidelium, mai mult decât corpus christi. Când această abordare a tainei Bisericii este practicată pe un teren destul de profund, ea îi aduce pe teologi la concepţia pnevmatologică a Bisericii. Ar putea fi foarte adevărat că, după ce s-a afirmat, doctrina Duhului Sfânt a fost cumva „subdezvoltată," în tradiţia creştină şi nu a fost niciodată formulată cum se cuvine în ciuda sau mai bine spus din cauza unei discuţii intensive a clauzei lui filioque. Totuşi, există o puternică tendinţă de a supraaccentua aspectul pnevmatologic al doctrinei Bisericii. Probabil, cel mai bun exemplu a unui astfel de accent este marea carte a lui Johann Adam Moehler, Die einheit în der Kirche, deşi balanţa a fost restaurată în restul scrierilor şi deja în Simbolica sa.[9] În teologia rusă acelaşi accent a fost tipic lui Homiakov şi în special la succesorii lui. Doctrina Bisericii este în pericolul de a devenii un fel de „sociologie harismatică."[10] Bineînţeles că aceasta nu a însemnat că Hristos este lăsat „la o parte" şi bineînţeles că nu ar trebui să existe niciun fel de loc pentru „sociologia" doctrinei Bisericii. Întrebarea reală se

8 Cf. introducerii şi notelor de către Părintele S. Salaville către traducerea sa franceză a „Expunerii" lui Cabasila la Dumnezeiască liturghie, *Sursele creştine* (1943).

9 Cf. *Biserica este una, omagiu lui Mohler* (1939).

10 Teologia lui Homiakov are nevoie de o reevaluare, tocmai fiindcă a fost atât de variat înţeleasă, interpretată şi folosită. Există o traducere engleză a faimosului tratat al lui Homiakov, *Biserica este una,* cu o introducere de Nicolae Zernov, SPCK (1948). A se vedea Pierre Baron, *Un teolog laic ortodox rus de la începutul secolului al XIX-lea, Alexis Ştefanovici Homiakov* (Roma, 1940); (bibliografie) şi Serghei Bolşakov, *Doctrina unităţii Bisericii în lucrările lui Homiakov şi Moehler,* SPCK (1946). Nici una dintre aceste cărţi recente nu este potrivită.

referă la modelul construcţiei ecclesiologice. Am putea să punem această întrebare în această formă: ar trebui noi să începem numai cu faptul (sau „fenomenul”) fiinţei Bisericii sau ar trebui să începem numai cu Hristos, Dumnezeul întrupat şi să investigăm implicaţiile totale ale dogmei Întrupării, inclusiv mărirea Dumnezeului Înviat şi Înălţat care a stat de-a dreapta Tatălui? Alegerea de a începe cu acest punct pentru construcţia noastră ecclesiologică nu este în niciun caz departe de a fi irelevantă. Punctul de început determină modelul. Evident, nu există niciun fel de contradicţie ultimă între cele două formule ale lui Pavel, căci nu ştim care ar avea precedenţă asupra celeilalte. Punctul de început a determinat modelul. Evident, nu există un fel de contradicţie ultimă între cele două formule ale lui Pavel: „în Hristos” şi în „Duhul.” Aceasta este foarte important, căreia dintre cele două îi putem conferii precedenţă sau preferinţă. „Unitatea noastră în Duhul” este tocmai „încorporarea” noastră întru Hristos, care este realitatea ultimă a existenţei creştine. Ea ar putea avea loc mai mult decât a avut loc şi ea aleasă greşit ar putea cauza un fel de distorsionare serioasă a perperspectivei teologice totale şi care a fost ceva antecedent dezvoltării cercetării. Este cât se poate de bine să sugerăm că acest lucru a avut loc în mai multe cazuri când doctrina Bisericii a fost tratată fără niciun fel de legătură organică faţă de viaţa întrupată şi faţă de sacrificiul răscumpărător al Domnului Bisericii. Biserica a fost prezentată ca şi un fel de comunitate a celor care cred în Hristos şi care îi urmează lui mai mult decât un fel de activare continuă „prin Duhul” cu scopul de a „recapitula” toate lucrurile în sine. Rezultatul a fost ceea ce s-a dovedit a fi cumva imposibil pentru a asigura dezvoltarea normală a doctrinei hristologice în sine şi mai multe bogăţii ale tradiţiei hristologice patristice au fost de fapt pierdute sau trecute cu vederea în teologia contemporană, atât în Orient cât şi în Occident.

Preferinţa oferită chipului paulinic al „trupului lui Hristos” în teologia Bisericii ar putea fi contestat din

punctul de vedere biblic. Mai întâi, Biserica lui Hristos trebuie privită ca şi „Noul Israel” şi pentru acest motiv am putea sugera că adevărata cheie este mai mult noţiunea de „popor al lui Dumnezeu.” În al doilea rând, să se pare că după Pavel, Biserica este „trupul măreţ al Hristosului înviat” şi noţiunea „trupului tainic” ar trebui prin urmare să fie trasată înapoi la Întrupare, în măsura în care rămâne întru limitele învăţăturii Sfântului Pavel.[11] Ambele argumente sunt mult prea de parte de a fi convingătoare sau decisive. Dacă este cât se poate de adevărat că Biserica lui Dumnezeu din Noul Testament, acest fel de „recreaţie” include taina augustă a Întrupării. Existenţa continuă a „Bisericii” Vechiului, această nouă „recreaţie” include taina augustă a Întrupării. Existenţa continuă a „Bisericii” prin tot întregul acelui heilsgeschichte care ar trebui conceput şi interpretat într-un astfel de fel ca şi ceva care a inclus o „noutate” unică în Hristos, Domnul întrupat. Noţiunea de „popor al lui Dumnezeu” este evident nepotrivită acestui scop. Ea nu oferă un fel de legătură suficentă cu taina crucii şi a Învierii. În cele din urmă, doctrina Bisericii trebuie construită în aşa fel ca să arate un fel de caracter sacramental al noii existenţe. Ecclesiologia Sfântului Pavel a admis un număr mai mare de interpretaţii şi am putea afirma că concepţia trupului lui Hristos a avut un loc mai importat în viziunea Bisericii mai mult decât s-a admis de anumiţi cărturari moderni. Din nou, diferenţa dintre stadiul Întrupării şi statul Măririi nu trebuie exagerată. Hristos înălţat este evident încă „Noul Adam.” Încercarea de a înlocui similitudinea dintre „trupul” familiei şi de a ne baza această interpretare pe conceptul de „adopţie” este cu greu convingătoare.[12] Oamenii sunt „adoptaţi” de Tatăl în Hristos şi taina

11 A se vedea L. Cerfaux, *Teologia Bisericii care a urmat Sfântului Pavel* (Paris, 1942) şi *Hristos în teologia Sfântului Pavel* (Paris, 1951), P. 259.

12 A se vedea episcopul Cerfaxu, *Teologia Bisericii după Sfântul Pavel,* (Paris, 1942) şi *Hristos în teologia Sfântului Pavel* (Paris, 1951), 259.

adopţiei este tocmai taina morţii cu Hristos şi a învierii cu El şi în El sau din nou este taina „întrupării” întru Hristos. În orice caz, doctrina catolică a Bisericii nu poate fi construită pur şi simplu pe textele Scripturii care în ele însele ar putea fi afirmate de numai în contextul unei Tradiţii vii. Accentul patristici pe similitudinea din „trup” nu poate fi disimilat cu uşurinţă de teologii sistematici. Totuşi argumentul decisiv v-a fi cel din viziunea integrală a persoanei şi a lucrării lui Hristos.

Principala presupoziţie a existenţei Bisericii Creştine este unitatea nouă şi intimă între Dumnezeu şi om care a fost stabilită în Întrupare. Tocmai fiindcă Hristos este Dumnezeu şi om şi după formula de la Calcedon acesta este „perfect în Dumnezeirea şi umanitatea Sa” că Biserica lui Hristos este posibilă şi reală. În taina răscumpărătoare a crucii, putem observa mişcarea lui Dumnezeu, a iubirii Lui, faţă de om. „Identificarea” lui Hristos cu omul şi cu umanitatea a fost realizată în moartea Sa, care a fost în Sine victoria asupra puterilor distrugerii şi a întunericului şi această moarte a arătat deplin Mărirea Învierii şi ea a realizat Înălţarea cerească. Există numai un act indivizibil al lui Dumnezeu. Biserica este realizată de taine, dintre care toate au implicat un fel de participare intimă în moartea şi învierea lui Hristos şi un fel de comuniune personală cu El. Biserica este fructul activităţii răscumpărătoare a lui Hristos şi „sumarul” ei. Prin urmare, Biserica este scopul şi ţelul „pogorârii” pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire. Numai în această perspectivă ar putea natura Bisericii să fie înţeleasă deplin. Punctul crucial al interpretării este cel al caracterului „naturii umane” a lui Hristos care este al Său, dar care este totuşi „universal.” Aceasta a fost presupunerea existenţială şi baza Bisericii. Numai în sistemul complet al hristologiei ar puterea relaţia lui între Domnul întrupat şi Răscumpărătorul şi omul răscumpărat să fie potrivit şi deplin de conştient explicate. În contextul de faţă nu este cu nimic mai posibil decât să oferim aluzii şi sugestii pentru un studiu mai detaliat. Este cât se poate

de adevărat că conceptul de Întrupare, luat prin sine şi care nu a fost destul de mult explicat pentru a include viaţa şi opera lui Hristos până la punctul culminant de pe cruce şi în mărirea Învierii ca şi ceva care nu oferă un fel de temelie sau bază pentru ecclesiologie. Nu ar fi suficent să analizăm taina Întrupării exclusiv în termenii „naturii." De fapt, Întruparea a fost în sine un fel de desluşire a iubirii lui Dumnezeu şi un fel de prezenţă răscumpărătoare şi un fel de operaţie a „lumii" sau mai bine spun în mijlocul „existenţei" umane. Această prezenţă şi operaţie încă continuă în Biserică. Biserica este tocmai un fel de prezenţă continuă a Răscumpărătorului în lume. Hristosul care S-a înălţat nu este mutat şi nici nu este separat de lume. Tăria şi puterea Bisericii militante sunt înrădăcinate tocmai în prezenţa tainică şi „prezenţa" care a făcut din Biserică trupul lui Hristos şi din Hristos capul ei. Problema ultimă şi cea crucială a ecclesiologiei este tocmai de a descrie şi de a explica modul şi caracterul acestei „prezenţe." Epistola către evrei, dimpreună cu Epistola către Efeseni, par mai potrivite decât începutul scripturistic al ecclesiologiei. Aceasta nu ar exclude în niciun sens un fel de accept puternic pe operaţia Duhului Sfânt. Trebuie să avem în vedere că Biserica este Biserica lui Hristos şi El este capul şi Domnul ei. Duhul este Duhul lui Hristos: „El nu v-a vorbii după propria lui autoritate... fiindcă el a primit ceea ce este al meu şi îl v-a declara prin sine" (Ioan 16, 13-14). În orice caz, „iconomia Duhului," nu ar trebui să fie construită ca şi cum ar limita şi ar reduce „Iconomia Duhului." Problema a fost ridicată recent într-un fel admirabil de Vladimir Lossky în stimulanta sa lucrare Eseuri despre teologia mistică a Bisericii din Orient.[13] Dar soluţia lui este cu greu ceva de acceptat. Este cu greu posibil să distingem între „unitatea naturii" şi „multiplicitatea ipostaselor umane" la fel de net ca şi Lossky după cum a sugerat. „Natura umană" nu există ca şi ceva separat de „ipostasele umane" şi Lossky este

13 Paris, 1944, a se vedea în special capitotele VII şi IX, şi acesta din urmă care a fost intitulat: „Doua aspecte ale Bisericii.", pp. 131-192.

evident cât se poate de bine conştient de aceasta, după cum el a insistat că „omul este persoană," „o fiinţă care a conţinut în sine totul," fiind ceva mai mult decât un membru al trupului lui Hristos. Această implicaţie a implicat că numai Duhul Sfânt şi nu numai în Hristos este personalitatea umană deplin şi ontologic re-stabilită. Este cât se poate de adevărat Biserica este locul în care este comuniunea persoanelor umane cu Dumnezeu. Dar este cât se poate de îndoielnic dacă sau nu este corect să facem o distincţie acută între „natura" Bisericii şi „multiplicitatea" unor „persoane" constituente sau „ipostase." Concepţia lui Lossky nu ne-a lăsat destul loc pentru un fel de relaţie personală a indivizilor cu Hristos. Bineînţeles că această comuniune personală cu Hristos este evident darul Duhului Sfânt, dar este cât se poate de eronat să sugerăm că „în Biserică, prin taine, natura noastră intră în unire cu natura lui Dumnezeu în ipostasul Fiului, Capul trupului mistic" şi mai apoi să adăugăm ca şi ceva diferit că „mai toate persoanele a naturii umane trebuie să devină ca şi Hristos" şi mai ales dacă aceasta s-a realizat „prin harul Duhului Sfânt." Motivul care a subliniat acest fel de distincţie este cât se poate de evident şi merită cea mai mare atenţie. Lossky este cât se poate de nerăbdător să evite pericolul „naturii" care ar putea exclude participarea liberă în „organismul teandric" al Bisericii. Modelul său este cât se poate de clar: Biserica, unul este Hristos şi El este multiplu [sau multiplicat] în Duhul: o natură umană în ipostasul lui Hristos, câteva ipostase umane prin harul Duhului. Am putea să ne întrebăm: este adevărat că mutiplicitatea „ipostaselor umane" nu a fost destul de bine stabilită de „comuniunea" personală a mai multora într-un singur Hristos? Este oare relaţia cu Hristos, stabilită şi adusă la realizare „prin taine," nu personal – un fel de întâlnire personală – şi care nu este realizată de Duhul? Pe de altă parte, nu sunt mai toate întâlnirile personale ale creştinilor cu Hristos posibilă numai prin „frăţietatea Duhului Sfânt" şi „prin harul Domnului nostru Iisus Hristos?" este cât se poate de

eronat să trasăm aspectul „organic” al Bisericii, „un accent al libertăţii,” faţă de operaţia Duhului Sfânt? Este cât se poate de eronat să vorbim de „structura hristologică” a Bisericii şi să slujim tot dinamismul vieţii Bisericii pentru operaţia Duhului. Aceasta este ceea ce a voit Lossky să sugereze. În interpretarea sa, Biserica ca şi trup al lui Hristos pare a mai mult un fel de „structură” statică şi numai în „aspectul ei pnevmatic” am putea spune că Biserica are un caracter. De fapt, acesta ar implica că Hristos nu este prezent dinamic în Biserică, o presupunere care ar putea duce la greşeli eronate în doctrina tainelor. Mai tot ceea ce Lossky a spus este acceptabil, dar el a spus într-un astfel de că modelul său primar al ecclesiologiei este în pericolul distorsionării. Există ceva nepotrivit în presupunerile lui hristologice. Capitolele lui Lossky despre Biserică în admirabila sa carte merită o atenţie mărită, fiindcă ele expun cât se poate de clar pericolele inerente în mai toate încercările, deşi el le face după felul său propriu.[14] Ar mai putea fi făcute ale încercări. Prin urmare trebuie să afirmă m un fel de că niciun fel de ecclesiologiei nu poate fi construită decât numai dacă centralitatea lui Hristos, Domnul întrupat şi Regele Măririi este admis fără niciun fel de rezervaţie.

Aceste câteva pagini de comentarii şi sugestii nu ar trebui să fie eronate pentru o „schiţă” a ecclesiologiei catolice. Scopul scriitorului este tocmai de a ne împărtăşii cu un fel de cititori potenţiali un fel de observaţii împrăştiate făcute în procesul studiului în câmpul literaturii patristice şi în căutarea a ceea ce am putea numii o bună istorie a învăţăturii patristice despre Biserică, luată într-un sens cât se poate de comprehensiv. Numai mai apoi am putea să fim capabili de a începe cât se poate de bine să formulăm un fel de doctrină.

Universitatea din Columbia

14 A se vedea A. Katansky, *Despre locul tradiţiei Bisericii în schema teologiei dogmatice* (în rusă), în *Terkovnz vestinik* (1895) nr. 15 şi 16.

DUHUL REFORMEI ŞI CREŞTINISMUL PRIMAR

O schiţă a articolelor de Berdiaev şi Fricke

Trei părţi din acest nou jurnal, dedicat în special alinierii lăuntrice a Ortodoxiei şi a Protestantismului, au fost publicate. Bineînţeles, trei părţi nu sunt destul ca să descopere în toastă acuitatea şi deplinătatea problematica născută din opoziţia faţă de Tradiţie şi Reformă. Totuşi, topica fundamentală a fost deja ceva la care am făcut aluzie – în special în articolul lui N. A. Berdiaev („Criza Protestantismului în Ortodoxie şi Bolşevism") în a doua. Această topică are ale mai mult sens teologic, cultural şi filosofic; este problema sensului Întrupării lui Dumnezeu sau a Dumnezeu-umanităţii şi cel al sensului şi al acţiunii care poate fi determinat prin ea. Este cât se poate de tipic că Frickle a răspuns la articolul lui Berdiaev cu agitaţie şi cu vehemenţă duhovnicească – ceva intim şi important a fost atins. Distincţia ultimă a fost descoperită: este istoria închisă în îngustimea şi micimea lumii create sau este un fel de cer fatal de evenimente rupt de Întruparea Logosului în Dumnezeu? Este posibilo ca lumea să fie schimbată? Ortodoxia a răspuns la aceste întrebări cu un fel de Da! — apăsat, bucuros şi triumfant! Probabil niciun protestant nu v-a răspunde cu un fel de negaţie directă, alarmantă şi indignată la răspunsul negativ a lui Fricke fără de niciun fel de îndoială ca să exprime unul dintre motivele primare ale religiozităţii reformate, reînnoite în vremurile de acum şi în „teologia dialectică" a şcolii lui Barth. Nu există niciun motiv să calmăm aceste contradicţii – numai un fel de antiteză reală este sintetic depăşită. Aceasta nu a semnificat un fel de polemică confesională şi teologia ortodoxă nu ar trebui să se considere ca şi crainic al unui dintre crezurile „creştine." Aici vorbim de ceva diferit – sensul reformei ca şi un eveniment viu religios şi istoric în lumea creştină. Conştiinţa religioasă născută din Reformă trece acum printr-o criză definită la fel ca şi printr-o renaştere şi am putea spună că a venit un timp al judecăţii

protestantismului istoric. Protestantismului i se descoperă ortodoxia ca şi un fel de realizare a dogmelor antice – la un anumit nivel ca şi un fel de creştinism primar. Acest lucru este cât se poate de bine exprimat în irenicul articol „Ortodoxie şi Protestantism" de F. I. Lib, publicat în rusă în Put (nr. 16, 1929). Tema primară este dezvoltată în felul următor: este adevărat că duhul creştinismului primar şi Duhul reformei coincid şi dacă da în ce măsură? Această întrebare este mai importantă decât legătura formulelor dogmatice şi în niciun caz nu ar trebui să fie puse în faţa altora – căci răspunsurile lui nu determină în niciun sens, timbrul, sensul întrebărilor. Mai mult, aceasta nu este numai o problemă de dogmă, ci şi una a unui stadiu religios general, al definiţiei de sine şi al acţiunii. În niciun sens, problema învierii nu a coincis cu cea a culturii creştine – în unul dintre aspectele lui tragice şi în măsura în care a dobândit un fel de relevanţă deosebită. Este de dorit ca un dialog viu să se dezvolte între ortodocşi şi protestanţi pe paginile noului jurnal – şi nu este nevoie să fim stânjeniţi în avans despre faptul că aceasta ar fi ceva neserios şi profund. Vremea de dialog a venit, nu numai din cauza unei nevoie mutuale şi a unităţii care este acum atât de mare dar şi cin cauza întâlnirilor inconştiente şi lipsite de diferenţiere dintre care au existat destul de multe din trecut care acum au devenit imposibile. Acum totul trebuie să devină evident şi clar. În subiectele trecute noul jurnal trebuie să remarce articolul semnificativ despre Dostoevski de F. I. Lib, interesantul eseu al viziunii despre lume a lui Berdiaev de V. A. Unru, eseul despre principiile culturii europene de profesorul ceh Gromadka şi remarcile despre orient ale lui P. Şiuts. Dintre articolele ruseşti, ar trebui să menţionăm articolul despre Biserică al părintelui Bulkagov. Cronica vieţii religioase în Rusia este şi ea de interes.

Tradus din rusă de
Linda Morris

BISERICA „NEDIVIZATĂ” SAU CEA PRIMARĂ ŞI COMUNIUNEA

„Biserica nedivizată”: termenul ar putea fi cumva vag sau ambiguu, dar a fost folosit prin de succes în anumite sfere ecumenice pentru a denota stadiul Bisericii Luptătoare mai înainte de ruptura canonică dintre Orient şi Occident, care a avut loc în cele din urmă în secolul al XI-lea. Într-un sens a fost un substitut modern pentru un slogan mai timpuriu, făcut deja în epoca reformei: consensus quinquesecularis. Ca să fim mai siguri, au existat mai multe rupturi, tensiuni şi conflicte la fel de bine ca şi în biserica primară. Comuniunea dintre orient şi occident a fost ruptă de mai multe ori mai înainte ca Bisericii să fie separate radical. Unele provincii mai mari al Bisericii în Răsărit s-au rupt de unitatea catolică bazate pe deciziile Sinoadelor Ecumenice de la Efes şi Calcedon. Controversa iconoclastă a fost o altă lovitură violentă peste trupul Bisericii. Toată istoria celor zece secole de creştinism a fost tocmai o istorie a schismelor şi a vindecării lor şi vindecarea nu a fost niciodată deplină. Totuşi, a existat un sens în care Biserica din această epocă ar fi putut fi mult descrisă ca şi nedivizată. A existat totuşi, un „consens” tradiţional şi considerabil în punctele esenţiale. Aceasta este cât se poate de evident când comparăm scopul disensiunilor cu „diviziunile nefericite” ale vremurilor moderne. Sinoadele Ecumenice au fost posibile în această epocă, chiar şi într-o perioadă a celor mai amare neînţelegeri şi dezacorduri. Reprezentanţii celor mai diverse convingeri s-au putut aduna împreună în puncte de divergenţă şi ruptura ar fi putut fi realizată numai după ce mai toate nădejdile de împăcare au fost fustrate. Controversa în sine a fost posibilă numai fiindcă a existat un teren comun. Trebuie spus că succesiunea apostolică nu a fost ruptă, cel puţin mai înainte de ruptura formală şi această succesiune a fost privită unanim ca şi un model şi un garant al unităţii. Am putea mai

întotdeauna face apel al un fel de standarde lipsite de controversă. Termenii unităţii au fost puşi în discuţie prin întreaga această perioadă şi termenii unităţii au fost termenii comuniunii.

Trebuie să ţinem în minte că Biserica primară nu a fost deplin unificată în admiterea ei. Gradual, bisericile locale au fost aduse împreună în nişte unităţi mai largi, sub preşedenţia unor mitropoliţi provinciali şi mai apoi de patriarhi – şi totuşi de un fel de autonomie care a fost păstrată în bisericile locale. Adevărata unitate a Bisericii a fost (şi încă este cel puţin în teorie) tocmai un fel de Biserică locală, sub un episcop. Creşterea pretenţiilor papale pentru un fel de autoritate şi jurisdicţie universală în ultimă instanţă au distrus unitatea Bisericii. Cea mai mare autoritate în Biserică a fost Sinodul, un fel de adunare a tuturor episcopiilor care au fost prezenţi şi fiecare dintre ei a fost capabil să vorbească numai pentru o biserică anume (o episcopie sau un fel de comunitate locală), ci tocmai pentru Biserica universală. Ceea ce se căuta nu era un vot de majoritate ci mai mult un fel de unanimitate sau consens. Istoria controversei trinitare din secolul al IV-lea care a înlocuit enorm de mult material în acest sens. Numai cu mare deficentă am putea să ne găsim calea prin labirintul crezurilor, compuse de diferite grupuri şi sinoade ale epocii. În cele din urmă am descoperit un fel de temă comună care a trecut prin mai multe diviziuni. Ceea ce este cât se poate de important în acest sens este să căutăm credinţa catolică care a fost tocmai un crez al consensului. Nu a existat niciun fel de compromis în reconcilierea finală a grupului „crezului de la Nicea” cu noul „homoousian” (cf. Sinodului de sub Sfântul Atanasie în 363). A fost mai mult o redescoperire a consensului care a fost obscurizat de folosirea unor frazeologii discordante. Nu a fost posibil să se stabilească un astfel de consens între „niceeni” tuturor descrierilor clare şi arieni. Pentru mai multe decade, între 325 şi 381, nu a existat niciun acord acceptat de credinţa catolică. Nu a fost o încercare intensivă de o astfel de prezentare. Este greu de văzut în

ce măsură un fel de unitate factuală a Bisericii a fost ţinută în acele vremuri, comuniunea dintre Bisericile locale. Nu este posibilă niciun fel de generalizare. În mai multe cazuri comuniunea este de fapt ruptă, inclusiv celebra „Schismă de la Antiohină" care totuşi, a avut ceva mai mult decât raţiuni doctrinare. Totuşi nu trebuie să uităm că mai mulţi campioni ai ortodoxiei au fost, cel puţin pentru o anumită perioadă de timp încă în comuniune cu episcopii şi bisericile unei ortodoxii îndoielnice a crezului, care l-a inclus pe Sfântul Vasile sau Sfântul Chiril al Ierusalimului, ca să citäm cea mai puternică frază. Pot fi trase două concluzii principale dintr-un studiu imparţial a acestei epoci a tumultului. Mai întâi, consensul a fost privit ca şi un fel de prerechizită a comuniunii şi prin urmare comuniunea putea fi păstrată şi practicată atâta vreme cât a existat un scop justificabil pentru o mai mare disensiune în situaţia vremurilor de atunci, (cel puţin provizoriu) o ruptură a comuniunii (adică precauţie). De fapt, aceasta a fost procedura normală în epoca unde nu a existat niciun fel de administraţie a Bisericii Universale. Un membru al oricărei comunităţi locale ar fi fost, ca şi regulă şi ca şi principiu, capabilă să admită orice altă Biserică locală din orice alt loc, indiferent unde ar fi locuit, doar dacă ar fi putut dovedii binele si propriu ca şi ceva care a stat pentru ortodoxie în Biserica sa originală. Uneori au părut dificultăţi. Cea mai bine cunoscută perioadă a fost perioada primară a controversei pascale dintre Asia Minor şi Occident (în secolul al doilea). În perioadă a dezbaterii scurtării aceasta a fost cât se poate de riguroasă şi de dificilă. În al doilea rând, principala prerechizită a comuniunii ar fi fost validitatea ordinelor, care în cele din urmă ţinut o succesiune apostolică neruptă. Acesta a fost principalul garant a stării bune a unei biserici locale particulare în sine. Ca şi adăugire nu trebuie să uităm că această perioadă a succesiunii apostolice nu a fost niciodată privită în abstract, că nu a fost numai o problemă a continuităţii în consacrare, ci mai presus de orice o continuitate întru limitele tuturor bisericilor locale şi a

celor particulare. Consacraţiile „abstracte” au fost interzise şi dezaprobate şi niciun episcop titular sau nominal nu a fost îngăduit să funcţioneze aşa. În cel mai bune caz şi prin folosinţa „iconomiei,” ei au cinstit episcopul, dar nu i-au conferit să spunem drepturi sau privilegii. În cele din urmă, ambele condiţii au fost strâns legate: strict vorbind, niciun fel de continuitate validă nu a putu fi recunoscută sau admisă dincolo de consensul catolic. Motivul ultim pentru aceasta a fost profund înrădăcinat în concepţia organică a Bisericii. Unanimitatea [în punctele doctrinare esenţiale] a fost tocmai factorul favorit al Bisericii [în ceea ce priveşte aspectul uman]. Unde această unanimitate a fost ruptă, a fost ruptă unitatea şi nu a mai rămas niciun fel de loc pentru comuniune. Limitele sau scopul acestei unanimităţi ar fi putut fi circumscrise variat şi în anumite cazuri un fel de descrierea trebuit să fie trecută cu vederea de o afirmaţie autoritativă a unei afirmaţii mai largi şi mai competente, pe nişte baze mai largi ale milosteniei şi ale înţelegerii. Acesta a fost de fapt cazul cu grupul „neo-niceian.” În alte cazuri, din contră, a existat un pericol iminent al compromiterii potrivite a afirmaţiilor dogmatice. Această categorie a aparţinut tuturor încercărilor nereuşite de a restaura comuniunea orodocşilor calcedonieni cu monofiziţii. Consensul avea nevoie să fie real şi duhovnicesc. Şi nu numai nominal sau realizat prin evitarea subiectelor controversate.

Pe scurt, nu a existat niciun fel de problemă a intercomuniunii (în sensul modern al termenului) în Biserica nedivizată. A fost aşa fiindcă Biserica nu a fost divizată, cel puţin în aspiraţia ei. A existat pur şi simplu problema „comuniunii depline,” a părtăşiei cu Biserica. Au existat termeni identici cu toţi dintre membrii sau cel puţin termeni echivalenţi sau identificabili, dacă este să luăm în calcul varietatea actuală a limbajului folosit de Biserică. Cu aceiaşi ocazie, a fost cât se poate de important uimitoare să ne asigurăm de identitatea sensului expresiilor folosite pentru greacă, latină sau siriacă. A

existat loc pentru interpretaţii eronate, în sens literal. Este cât se poate de posibil ca aceste interpretaţii eronate să fi fost cât se poate de mult greşite de înţelegerea dintre Bizanţ şi Orient , în special Armenia. Totuşi, ca şi regulă, a existat un loc liberal pentru varietate, care nu trebuie luat ca şi compromis. Împăcarea Sfântului Chiril al Alexandriei cu Orientul nu a fost în niciun caz un compromis, ci mai mult un fel de redescoperire a unui consens mai larg. În orice caz, a existat numai o dorinţă – de a stabilii o identitate deplină a unire credinţe ortodoxe universale, care în sine a fost primul consens al unirii. Între diferitele Bisericii locale, întru consensul obiectiv şi ca şi ceva care este recunoscut ca şi „unitate a episcopatului unic (catolic),” ca să folosim o frază admirabilă a Sfântului Ciprian. Această unitate a fost în ultim sens a administraţie, ca şi unitate a Credinţei sau a ortodoxiei.

Acum a existat o problemă urgentă cu Biserica locală cu care Biserica a trebuit să o abordeze persistent din nou şi din nou, fiindcă ea a fost angajată în vindecarea schismei şi în realizarea unei unităţi adevărate. A fost problema unei schisme în sine. Pe de-a întregul , mai toate schismele au fost abrogate prin sine, ca şi un fel de violare flagrantă a unităţii esenţiale sa Bisericii: „Biserica este una” şi ea pur şi simplu nu poate fi împărţită. Am putea să lăsăm această problemă mai largă la o parte în contextul prezent.[15] Trebuie să ne limităm la aceste implicaţii. Aceasta a fost de fapt problema cu care s-a confruntat Biserica în epoca sinoadelor. Sau mai bine, a fost mai mult un fel de serie sau un fel de probleme complexe care s-au ridicat din când în când şi care au fost „mai întotdeauna condiţionate de situaţie” şi care în conformitate au rezolvat cu ochiul unei situaţii concrete. Aceste decizii nu au fost niciodată codificate, cel puţin de o autoritate şi care nu au admis niciun fel de generalizare. Toate aceste decizii au fost cauzale şi probabil că aceasta a fost tăria lor. Nu a existat niciun fel de problemă cu un fel de teorie rigidă, ci mia mult cu un fel de preocupare cu un fel de

15 Rober Grosche, *Pilgerde KIrche* (Freiburg, 1938), s. 27.

pericol imediat care a fost deja realizat, cu un fel de boală care trebuia să fie realizată. Am putea pune problema în acest fel (după cum a fost pusă) în acest fel. Oamenii care s-au implicat în pauza actuală a comuniunii (inclusiv preoţi sau episcopi) care nu sunt admişi la o deplinătate a Bisericii. Vina lor personală şi cea individuală sau păcatul lor este cât se poate de bine acoperit de pocăinţa lor. Nu mai există niciun fel de integritate morală sau de integritate a crezului. Totuşi, care este statutul lor? De fapt, nu a existat niciun fel de întrebare specială dacă Biserica a avut de face cu „disensionişti" în sensul îngust al expresiei, cu cei care au abandonat credinţa la un anumit nivel, după ce au fost în comunitate deplină cu Biserica. Secesiunea lor nefericită nu a putut fi uitată şi boala loc ocazională a fost vindecată de o disciplină potrivită, mai mult sau mai puţin caritabilă sau riguroasă. În orice caz, a existat o folosinţă a milosteniei şi a iertării, a disciplinei pocăinţei. Totuşi, a durat destul de mult până au fost luate nişte măsuri ale unanimităţii chiar şi în această problemă (ar fi destul să ne reamintim de rigorismul Sfântului Ciprian şi de toată problema donatismului şi de toate tendinţele asemănătoare din mai toate veacurile). Au existat anumite îndoieli despre limitele autorităţii Bisericii în dispensaţia milosteniei şi a iertării duhovniceşti, în măsura în care subiectele ordinii şi ale administraţiei au fost implicate inevitabil în problemă. Aceste subiecte au fost cât se poate de spectacular arzânde într-un caz mai complicat, care din nefericire a fost cât se poate de obişnuit, în cazul unei schisme perpetue sau a uneia învederate. Prima întrebare a acestui fel de Biserică a trebuit să i-a în considerare toată problema unui botez eretic – şi ştim, acest lucru de la început că accentul nu a fost pus pe erezia actuală ci cu nimic mai mult sau mai puţin decât pe caracterul schismatic al ereziei, pe faptul separaţiei sau al separaţiei temporale) în sine. Mai apoi a devenit problema ordinelor eretice (sau a unei separaţii temporale) administrată cu un sens deplin ca şi un fel de separaţie sau rivalitate)

(hirotonire sau consacrare). Bineînţeles că nu a existat problema intercomuniunii cu ereticii şi cu schismaticii. Mai întâi trebuie evitată erezia şi schisma trebuia vindecată. Astfel că s-a ridicat din nou problema despre ceea ce ar trebui să facem cu ex-ereticii şi cu schismaticii care nu au fost niciodată mai înainte întru turna Bisericii, strict vorbind, cu un fel de personalitate specific şi cu tipuri particulare noi de neofiţi, căci aceştia au fost pentru prima dată acceptaţi în părtăşia deplină a Bisericii catolice. Problema a fost cât se poate de dificilă în cazul celor care au avut un motiv întemeiat să pretinde statutul de cleric. Punctul real a fost acesta: nu ar fi fost recunoaşterea statului creştin să aparţină cumva unităţii unui episcopat lipsit de diviziune. În alte cuvinte, aceasta ar fi însemnat că un fel de schismă anume (sau erezie), într-un sens enigmatic, ar fi fost încă o parte din biserica universală, că unitatea de fapt nu a fost ruptă, nu numai trecută cu vederea. Se ştie că aceasta a fost gândirea lui Augustin: în mod sigur aceasta nu a însemnat gândirea lui Augustin: bineînţeles că aceasta nu a însemnat că el a subestimat caracterul deficent şi păcătos al schismei. Când Biserica Occidentală a fost dedicată oficială de atunci interpretării oficiale a tainelor. Este cel dificil să interpretăm gândirea Bisericii de Răsărit. Concepţia lui Augustin nu a fost niciodată respinsă formal în perioada în discuţie. Pe de o parte, aşa numitele decizii concliare prin care Biserica de Răsărit a fost legată de mai multe veacuri faţă de „deciziile ecumenice," din momente ce deciziile sinodale au fost sinoade al Bisericii Universale şi numai sinoade orientale. În contextul prezent nu suntem interesaţi, de problema aplicaţiei canoanelor antice faţă de situaţia modernă, care evident nu ar fi putut fi anticipate în acele vremuri. Nici nu ar fi trebuie să discutăm în ce măsură aceste aplicaţii (sau „extrapolări") au fost justificate canonic. Trebuie să ne referim la o simplă întrebare istorică: a existat oare o concepţie teologică definită în spatele acestor regulamente canonice, care au fost din când în când promulgate şi întărite de autorităţi fundamentale al Bisericii, în perioada

Sinoadelor Ecumenice şi de mai apoi, care a dus până la separaţia dintre orient şi occident în secolul al XI-lea? S-a sugerat de mai multe ori că toate aceste măsuri canonice au fost pur şi simplu măsuri practice, pe care ar fi cât se poate de greu să le condensăm în mai toate teoriile. Probabil că nu a existat niciun fel de teorie. A fost mai mult o practică a milosteniei, care pe bună dreptate a fost, ca să fim cât mai siguri. Totuşi, pe de altă parte, este foarte greu să vedem cum milostenia în Biserică a fost total detaşată de regula credinţei. În orice caz trebuie ridicată problema teologică. O schiţă exhaustivă a tuturor evidenţelor teologice este în mod sigur dincolo de scopul cercetării prezente. Nu trebuie să ne limităm la anumite stereotipii. Cele mai comprehensive regulaţii asupra întregii probleme este oferit în caninul al 95-lea al Sinodului de la Trulan (692), care în acelaşi timp a ascuns şi a autentificat toate deciziile sinoadele de mai înainte. Sinodul a ratificat deschis că nestorienii şi monofiziţii ar trebuie să fie primiţii în Biserică prin renunţare la greşelile lor. Arienii şi apolinarianiştii prin taina Mirungerii. În niciun caz nu a existat problema botezului. Aceasta nu a fost în niciun caz o nouă practică: a fost din contră, autorizaţia unei practici curente. Canonul nu se referă la clerici în special. Totuşi, nu există niciun fel de îndoială că clericii monofiziţi şi cei nestorienii au fost primiţi la împărtăşanie în rânduielile lor. Această practică a fost citată ca şi precedent la Sinodul Ecumenic Şapte (787) şi după episcopii şi clericii iconoclaşti a fost restaurată Bisericii şi ordinelor ei, care au fost ilegal dobândite în erezie. Este cât se poate de adevărat că în aceste sens anumite obiecţii serioase au fost ridicate , nu atât teologice cât mai mult de o natură istorică: care a fost obiceiul rânduielii Bisericii primare? Este cât se poate de adevărat că nu a existat niciun fel de uniformitate rigidă în practică. Totuşi doctrina ultimă pare că a implicat schismă sau erezie. Distincţia făcută între diferite categorii de schismatici sau disensionişti ar părea că sugerează că a existat un fel de diferenţă obiectivă în statutul lor creştin.

Este cât se poate de adevărat că nu a fost oferită niciun fel de sinteză coerentă în acest sens. Fără niciun fel de îndoială că nu a existat niciun fel de variaţii reale în acest sens de cei care au ezitat aceste lucruri ca şi orice altă inferenţă doctrinară faţă de canoane. Totuşi, este cât se poate de evident că principalul subiect doctrinar a fost ridicat deschis de Vasile cel Mare. El s-a lăsat obligat să facă aşa în faţa unei situaţii canonice confuze. Sfatul şi opinia sa, care au fost oferite mai întâi într-o scrisoare către Amfilohie, episcopul de Iconiu (Ep. CLXXXVII, a. 374) a fost incorporată ca şi Codex canonic în Trulan. Mai întâi varietatea în practica existentă este cât se poate de clar admisă (în special cu privire la botezul schismaticilor) şi s-a sugerat că „să se urmeze toate obiceiurile din toate locurile, indiferent cât de stânjenitor ar fi el.” În al doilea rând, Vasile a introdus o distincţie între diferite tipuri de schismă şi de adunare ilegală (parasynagogue). Prima este total ruptă şi înstrăinată ca şi credinţă. O schismă este cât se poate de eronată (cu atitudinea ei faţă de Biserică) în probleme care nu admit niciun fel de remediu. Un aşezământ monahal provizoriu este înrădăcinat pur şi simplu în neascultare. Acest fel de clasificare nu este în niciun caz ceva care pur şi simplu s-ar putea pune în practică după cum s-ar aştepta. Aceasta a devenit cât se poate evidentă când Sfântul Vasile a venit la cazul schismei „învederat” (el i-a avut în vedere pe catari, novaţienii). Aici el s-a referit la Sfântul Ciprian şi a fost cât se poate de evident să acceptăm acest punct de vedere că viaţa sacramentală a expirat „din cauza slujirii continuităţii,” prin faptul separaţiei nu există niciun fel de comuniune unde nu există niciun fel de consens. Ceea ce a fost admis de mine a fost mai mult un fel de remediu, care s-ar părea că în cele din urmă să aibă aceleaşi consecinţe. „Pentru cei care s-au separat mai întâi la hirotonie din părinţi şi prin punerea mâinilor ca şi un dar duhovnicesc; dar cei care au fost tăiaţi, care au devenit laic, a posedat puterea de a boteza şi nu de a hirotonii, fără să nu mai fie capabil să împartă harul Duhului Sfânt din care au căzut.” Când am

pretins că Sfântul Vasile a fost pur şi simplu ceva care a citat pe Sfântul Ciprian şi care şi-a dat argumentele lui fără să le facă ale sale. Contextul, totuşi, nu ne permite atât de uşor să scăpăm. Sfântul Vasile s-a încălzit de un fel de practică mai lineară, este adevărat. El s-a abţinut de la severitate cu care ar putea crea un fel de reconciliere. El a fost gata să pună în practică dispensaţiile chiar şi în cazul unei hirotonii episcopale ilegale. De fapt, Vasile nu vorbeşte de disciplină ci de un fel de consacrare episcopală. De fapt, Sfântul Vasile nu a vorbit de disciplină ci de un fel de „iconomie catolică." Pe de altă parte el a ezitat să dezaprobe practica eronată cu scopul de a evita cea mai grea confuzie (după cum a fost cât se poate de clar din scrisoarea sa către Amfilohie, Ep. CXCIX, a 375). Pe de-a întregul, Sfântul Vasile a fost cât se poate de conştient de subiectele teologice implicate în acuza de disciplină eronată. Totuşi, el nu a dus-o la extrem. Accentul pe care le l-a pus pe momentul separaţiei ar putea fi foarte uşor înţeles împotriva unei situaţii concrete cu care a trebuit să se confrunte. Bineînţeles că Vasile a fost cât se poate de mult de restaurarea unei unităţi doctrinare care a fost cât se poate de mult pusă în pericol de vremurile sale şi el a fost gata să folosească înţelepciunea şi milostenia cu scopul de a vindeca neînţelegerile. În acele vremuri au existat multe controverse între Bisericile locale, tocmai referitor la subiecte teologice. Ca să fim mai siguri, pentru Vasile o înstrăinare în credinţă a însemnat mai mult un fel de înstrăinare faţă de Biserica catolică. Totuşi, în circumstanţele de faţă un fel de comuniune canonică dintre episcopii ortodocşi şi eterodocşi nu a fost încă ruptă. Aceasta a dus la acele cazuri intricate cu care sinoadele de mai apoi au trebuie să discute, adică hirotonia unor episcopi „conducători" care a început să fie ceva neobişnuit unui statut neobişnuit a consacratorilor lor (aşa a fost cazul lui Meletie al Antoniei şi a lui Chiril al Ierusalimului). Într-o astfel de situaţie ar fi fost deplin neînţelept şi nici detrimental faţă de „iconomia catolică." Să punem un accent deplin pe un fel de erezie factuală

atâta vreme cât comuniunea nu a fost ruptă. Mai întâi de orice Sfântul Vasile a fost preocupat de realitatea comuniunii. Mai înainte de un fel de comunitate autoritativă a greşelilor şi de un fel de întărire totală a unui standard total ar putea exista un fel de nădejde de a vindeca bolile lăuntrice. Această nădejde ar fio fost pierdută mai de fiecare dată când ar fi avut loc un fel de pauză actuală. Pentru acest motiv un fel de acord în probleme de credinţă nu ar fi putut restaura unitatea frântă. Aceasta a permis un fel de ambiguitate în argumentele sfântului Vasile. El a ezitat să susţină că un fel de slujitor separat, deschis afara de comuniunea cu Biserica Universala, ar putea acţiona din partea Bisericii în care noi nu avem niciun statut şi a cărui comuniune a fost cât se poate de deliberat evitată. Aşa a fost strict vorbind, soluţia lui Augustin. Pentru Augustin, cu adevărat, episcopii şi slujitorii schismatici care au acţionat, chiar şi împotriva propriilor lor intenţii, din partea şi din interesul Bisericii catolice. A fost unitatea iubirii de o importanţă secundară? Ce face concepţia lui Augustin dificilă este tocmai accentul lui pe elementele unităţii, care ar părea că implică un fel de distorsionare a unităţii actuale care nu a viciat integritatea acestor elemente constituente. Unitatea în discuţie nu este atât de mult nu este un fel de unitate canonică, ca şi catolicitatea ultimă a duhului. Nu este această catolicizate ultimă deschis fustrată de duhul sectarismului? Nu suntem surprinşi să descoperim că, în ciuda unei fel de disciplină uşoară întărită de Sinoade, îndoielile teologice nu au fost deplin remutate şi că un mare canonist bizantin al secolului al XII-lea, Teodor Balsamon, patriarhul titular, a ezitat să recunoască orice ordine conferite afară de comuniunea catolică a Bisericii Ortodoxe. Pe de altă parte, chiar şi la această dată, niciun fel de concluzie imediată nu poate fi trasă din faptul separării Bisericilor, schisma dintre orient şi occident, inaugurată de extra-comuniunea mutuală din 1054. Există multe subiecte ale unei comuniuni dintre Biserici după

schismă care au fost promovate oficial.[16]

Haideţi să sumarizăm, în lumina doctrinei şi practica „Bisericii nedivizate” ar fi următorul principiu care ar putea fi formulat astfel:

1. Biserica este una. Acest fel de unitate nu este bazată şi nici exprimată prin două lucruri. Pe de o parte, acestea s-au înrădăcinat într-un consens dogmatic, indiferent cât de îngust sau de larg ar fi. Biserica din acele perioade îşi construia propriul sistem teologic, care ar fi trebuit să fie un fel de schismă potrivită a „credinţei care a fost dată sfinţilor” şi care nu a admis niciun fel de inovaţie. Un fel de comuniune catolică (şi nimic altceva nu ar mai putea fi permis) şi care a vizualizat numai bazele unei unităţi integrale a credinţei. Un fel de comuniune catolică (şi nimic altceva nu ar mai fi permis) şi care a fost vizualizat numai pe baza unei unităţi integrale a credinţei. Pe de altă parte, comuniune actuală (sau comunicarea) a avut un fel de importanţă vitală, pentru motivul că creştinismul nu este numai o doctrină a trupului. Pentru acest motiv, izolaţionismul nu numai că ar inhiba viaţa normală dar ar cauza realitatea oricărei vieţi duhovniceşti.
2. Astfel, niciun fel de intercomuniune nu ar fi permisă, în termenii daţi faţă de conotaţiile moderne, care au fost cât se poate de bine cunoscute în Biserica primară şi cât se poate de străine duhului lor. Orice fel de intercomuniune între Biserici care ar fi presupus, în acele vremuri, un fel de unitate actuală, atât vizibilă cât şi invizibilă, pe baza unei confesiuni comune a credinţei şi a unei

16 A se vedea Paul S. Minear, *Chipurile Bisericii în Noul Testament* (Londra: 1961), p. 12.

continuităţi care nu a fost rupte a structurii sacramentale (şi mai presus de toate, a „succesiunii apostolice”). Din această regulă generală nu putem face niciun fel de excepţie?

3. Toată problema limitelor Bisericii a fost discutată în întregime şi au fost văzute implicaţiile ei practice. Opinii divergente referitoare la acest subiect au fost oferite dar niciun fel de sinteză finală nu a fost realizată. Totuşi, când a fost admisă o anumită distincţie între nişte limite strict canonice şi un fel de principiu hristologic ultim sau harismatic. După cum a arătat Sfântul Ioan Hrisostom, care a comentat la Coloseni 3, 4, în mai toate scrierile lui Sfântul Pavel a voit să arate că credincioşii au fost „în comuniune cu el în toate lucrurile” şi „tocmai a arătat că acest fel de unitate el a vorbit de Capul trupului.”[17] Termenul ar fi putut sugera mai mult experienţa euharistică (cf. 1 Corinteni 10, 17) şi care a fost deliberat folosit casă sugereze conotaţiile sacramentale. Tainele creştine sunt taine sociale, taine ale încorporării. Caracterul social al botezului este cât se poate de evident. Euharistia este comuniune. Biserica lui Hristos este una cu Euharistia, căci Euharistia este Hristos însuşi, care a acţionat ca şi marele preot al Noului Legământ. El locuieşte sacramental în Biserică, care este trupul lui. Biserica este un trup. Cu adevărat Biserica este un trup; adică un organism şi numai o societate sau o congregaţie. Se pare că organismul este mai mult cea mai bună redare modernă a frazei to soma, după cum a fost ea folosită de Sfântul Pavel. Biserica este

17 Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilie la Coloseni.,* VII, MG LXII, col. 375.

> trupul lui Hristos, nu numai un trup. Biserica nu este o simplă comunitate a celor care cred în Hristos şi a celor care realizează poruncile Lui. Ea este o comunitate a celor care locuiesc şi merg în El şi în care El locuieşte şi trăieşte în Duhul. Cu adevărat, fraza favorită a Sfântului Pavel fost en Christo.

Biserica este trupul lui Hristos şi plinătatea „lui," pleroma. Aceşti doi termeni, „trup" şi „plinătate" sunt legaţi şi corelativi, unul explicându-se pe altul: „care este trupul său, plinătatea celui care toate în toate este împlinit" (Efeseni 1, 23). Interpretând aceste verset al epistolei sale, Sfântul Ioan Gură de Aur a sugerat că pleroma a însemnat „compliment." „Biserica este complimentul lui Hristos," menţinea el. „Observă cum el, Pavel introduce aceste lucruri ca şi ceva care are nevoie de toate membrele." Aceasta a însemnat că numai atunci v-a fi fost capul împlinit, când trupul este făcut deplin, când suntem, uniţi cu toţii şi legaţi împreună."[18] În alte cuvinte, Biserica este extensiunea şi plinătatea Sfintei Întrupări sau mai bine spus al vieţii celui Întrupat al Fiului, „cu toate de dragul nostru ca şi ceva care a fost adus la tăcere, ca şi ceva care a stat în altă parte."[19] Întruparea a fost realizată în Biserică şi în sensul Bisericii în Hristos în toată plenitudinea noastră (cf. 1 Corinteni 12, 12).

Problema crucială a ecclesiologiei este condiţia dublă a Bisericii. Biserica există concomitent în două dimensiuni diferite şi relaţia dintre aceste dimensiuni este acea esenţă ultimă a interpretării. Biserica este concomitent pe drum (în statu viae), ca să folosim încă o dată fraza lui Augustin. Ea are astfel o viaţă duală sau mai bine spus „două vieţi" dintr-o dată.[20] Biserica este o comunitate istorică vizibilă

---

18 Sfântul Ioan Hrisostom, *În omilia către Efeseni.* III, MG, LXII, col. 26. Deja Origen a cerut atenţia asupra faptului că verbul este la diateza pasivă.

19 Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, Rugăciunea de Consacrare.

20 Augustin, *În Evangel. Ioannis tract.,* CXXIV, 4, ML, XXXV, col. 1973.

sau o instituţie şi în acelaşi timp ea este trupul lui Hristos. Ea este în acelaşi timp o companie de oameni supuşi greşelilor, care se află în continuă stare de definitivare (în labore) şi un fel de comunitate măreaţă (koinonia**)** cu Dumnezeu. Această taină crucială ar putea fi conceputâ cum se cuvine numai în categoriile dogmei de la Calcedon. Aici ne confruntăm cu acelaşi paradox, doar că într-un fel analogic. „Chipul robului" este cât se poate de mult Biserica. Dar credinţa care se discerne sub această formă sau mia bine spus întru ea „noua creaţie" şi ca şi un fel de prezenţă care locuieşte cu Hristos, prin Duhul. Viaţa creştinilor „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Coloseni 3, 3). Cele două vieţi sunt unite şi legate în identitatea subiectului: fără confuzie, neschimbabil, indivizibil, inseparabil. Există numai o Biserică, un fel de condiţie umană care a fost abrogată prin harul lui Dumnezeu, fiind astfel răscumpărată şi mântuită. Prezenţa lui Dumnezeu este reală şi genuină. Ceea ce „nu este dina ceastă lume" este deja aici „în această lume." Această prezenţă oferă o nouă semnificaţie şi sens „lumii existente" în sine. În plan istoric, ţelul final nu este deja realizat. Dar realitatea ultimă a fost deja manifestată sau garantată. Această realitate ultimă, acel eshaton este mai întotdeauna disponibil, înciuda imperfecţiunilor istorice.

De mai multe ori s-a obiectat că ecclesiologia ortodoxă este unilaterală şi lipsită de balanţă, că ea nu a realizat un fel de dreptate deplină statului unei Bisericii militante. Totuşi, în acest sens, Biserica de acum nu face decât să continue pe paşii Bisericii antice. De fapt, o teologie integrală a Bisericii nu poate orientată în plan istoric ca şi Biserică luptătoare. Doctrina Bisericii poate fi dezvoltată numai întru schema comprehensivă a acelei iconomii a lui Dumnezeu şi a mântuirii. „Istoricul" şi „canonicul" sunt subordonate intrinsec faţă de „sacramental" şi de „harismatic." Din punct de vedere ortodox, există un fel de tensiune fără rezolvare sau chiar un fel de ruptură faţă de teologia occidentală a Bisericii: balanţa dintre „istoric" şi „eshatologic" a fost ruptă şi

identitatea indivizibilă a Bisericii a fost obscurizată. Fie că a fost supraaccentuat „istoricul”, după cum a făcut-o teologia romană sau a fost abandonat „eshatologicul” ca şi „vizibilitate” sau ca şi „istoricitate” a Bisericii ca şi ceva negat. În ambele cazuri balanţa caledoniană a fost distorsionată. În orice caz, „istoricul” în teologia Bisericii a însemnat istoric în planul mântuirii, nu în planul istoriei „seculare” luat întru limitele sale. În alte cuvinte, domeniul unui Bisericii militante ar putea fi înţeles cum se cuvine numai în legătura sa cu domeniul ultim al Bisericii biruitoare. Viaţa de pe drum, (status viae) este determinată lăuntric tocmai din cauza vieţii în ţara de baştină (status viae), căci calea ar trebui să fie orientată în spre un ţel. Nu trebuie să depăşim ispita de a ne separa sau de a ne opune la două domenii. Acţiunea şi administraţia în Biserică sunt legate cât se poate de mult de funcţia ei sacramentală sau harismatică şi ele sunt cât se poate de subordonate organic numai în contextul fabricii sacramentale ca şi trup al lui Hristos.

Biserica este ca să spunem unitatea unei vieţi harismatice, viaţa în Duh. Sursa acestei unităţi este ascunsă în taina cinei Domnului şi în taina Cincizecimii. Cincizecimea este continuată şi făcută permanent în Biserică prin intermediul succesiunii apostolice. Acest fel de succesiune este un simplu schelet al Bisericii. Slujirea sau mai bine spus („ierarhia,” hierosyne) este în sine un fel de principiu harismatic. El nu aparţine numai fabricii instituţionale a Bisericii; este mai mult un fel de trăsătură structurală internă, la fel de mult cum Biserica este un trup, un fel de organism. Slujitorii acţionează mai întâi în persoana Christi. Ei sunt „reprezentanţi” ai lui Hristos, nu ai credincioşilor şi în ei şi cu ei Capul trupului, singurul Mare Preot ale noului Legământ. Ei sunt cei care continuă, realizează şi împlinesc slujirea pastorală şi cea preoţească, până când el v-a venii din nou să judece pe cei vi şi pe cei morţi. Hristos este singurul slujitor al Bisericii. Restul sunt slujitori ai tainelor Sale. Ei stau pentru El, în faţa comunităţii; şi fiindcă trupul este una cu Capul, ei sunt

aduşi într-o unitate prin El şi în El, slujirea în Biserică este mai întâi de toate o slujire a unităţii. Unitatea la toate congregaţiile locale răsare din unitatea mesei euharistice şi ca şi slujitor al Euharistiei, preotul este constructorul şi slujitorul unităţii Bisericii. Există o altă slujire: de a asigura slujirea universală şi cea episcopală şi funcţiune. Ca şi un „hirotonisitor" al slujirii episcopul este constructorul unităţii Bisericii la o scară mai largă. În episcopat, Cincizecimea devine universală şi continuă; este vorba de episcopatul nedivizat al Bisericii, unitatea în spaţiu este asigurată. Prin episcopul ei sau mai bine spus în episcopul ei, orice Biserică locală sau particulară este inclusă în plinătatea catolică a Bisericii, este legată de trecut şi de toate veacurile. În episcop orice Biserică separată se depăşeşte şi transcede propriile ei limite şi este unită organic cu restul.

Astfel, succesiunea apostolică nu este atât de mult una canonică cât este temelia mistică şi sacramentală a unităţii Bisericii. Este un mediul ultim de a reţine identitatea tainică a trupului prin veacuri. Prin continuitatea hirotoniilor lor, toată Biserica este consolidată în unitate. Bineînţeles, ordinea episcopatului nu este niciodată detaşată de cea a Bisericii; nu este un sistem suficent de sine din moment ce, în special în cazul hirotoniei şi al consacrării, episcopii acţionează ca şi liderii unei comunităţi locale definite. Un episcop retras nu are dreptul de a hirotonii, nu fiindcă nu are niciun fel de „autoritate" sau jurisdicţie, ci mai mult fiindcă el reprezintă sau conduce un fel de Biserică locală particulară. Pentru acelaşi motiv hirotoniile „abstracte" hirotoniile fără un „titlul" canonic sunt interzise din punct de vedere canonic (a se vedea al şaselea canon al Sinodului de la Calcedon). Slujitorii ar putea fi ataşaţi şi alocaţi la nişte turme speciale sau organizaţii. Privilegiul ordinii trebuie folosit întotdeauna în mijlocul unei comunităţi anume. Autoritatea sacramentală este dată slujitorilor pentru parohiile lor, la fel ca şi turma care este dedicată slujirii lor. În acest sens ei acţionează în persona

ecclesiae. Aceste noi aspecte, Hristos şi Biserica, nu pot fi niciodată separate. Dar aceste două aspecte, Hristos şi Biserica, nu pot niciodată să fie separate una faţă de alta.

Biserica este una, există numai o singură Biserică a lui Hristos. Pentru că Biserica este trupul şi Hristos nu Hristos nu este niciodată divizat. Unitatea nu este o singură notă a Bisericii între altele. Ea denotă mai mult natura Bisericii: un cap şi un trup. „Unitatea Duhului" a fost oferită încă de la început în taina Cincizecimii. Dar această unitate trebuie menţinută şi întărită de „legătura păcii," de un efort crescând al credinţei şi al milosteniei cu scopul de a „vorbii în iubire, de a creşte în toate în spre el care este capul, Hristos." (Efeseni 4, 3, 15). „Unitatea" şi „catolicitatea" sunt două aspecte ale aceleiaşi realităţi vii. Biserica Una este intrinsec Biserica catolică.

Termenul de „catolic" este folosit în crezurile antice. originea termenului nu este sigură. Prin etimologia sa cuvântul a denotat mai întâi de toate „a fi împreună" sau „întregire" în opoziţie cu orice alt fel de „particularitate." În documentele primare termenul de „catolic" a fost cumva folosit în termeni simţului cantitativ de a denota expansiunea geografică sau universalitatea teritorială a Bisericii. A fost folosită mai mult pentru a accentua integritatea credinţei şi a doctrinei, loialitatea Bisericii Mari faţă de original şi ca şi un fel de tradiţie originală şi separat, în opoziţie faţă de eretici şi sectanţi care s-au separat de ei de acest întreg original care au urmat un fel de linie particulară şi particularistă. „Catolice" care în acele vremuri termenul a fost folosit pentru prima dată în Epistola către Sfântul Ignaţiu de Antiohia faţă de Biserica din Smirna şi a Martiriul Sfântului Policarp. În Cuvântările catehetică Sfântul Chiril mai a apoi a oferit o descriere sintetică a termenului în care sensul original la fel de bine înregistrat:

„Biserica este numită „catolic" ea există pe întreaga suprafaţă pământului, de la o parte la alta; fiindcă ea învaţă integral şi fără de niciun fel de omitere [katholikos kai aelleipos] a tuturor la cunoştinţa oamenilor, a lucrurilor

vizibile sau invizibile, despre lucrurile cereşti şi despre lucrurile pământeşti; fiindcă ele aduc un fel de categorie a oameni, reguli şi subiecte, învăţate şi ignorante; în cele din urmă, fiindcă vindecă şi tămăduieşte toate bolile integral [katholikos] la tot felul de păcate, cele carnale dar şi cele ale sufletului, din nou fiindcă ea a posedat totul felul de virtuţi, în faptă, în cuvânt, în darurile duhovniceşti de tot felul."[21]

Accentul original pe integritatea şi comprehensivitatea este cât se poate de evident în acest sens. Expansiunea universală a întregii lumi este mai mult un fel de manifestare a acestui fel de integritate internă, a plenitudinii duhovniceşti a Bisericii. Numai în Occident cuvântului „catolic" i s-a oferit un sens cantitativ, în special din partea lui Augustin pentru a contracara provincialismul geografic al donatiştilor.[22] Totuşi, Augustin a ştiut destul de bine prin cuvântul „catolic" a însemnat secundum totum, quia per totum est. Din moment ce cuvântul „catolic" şi „universal" care a ajuns să privească ca şi un fel de sinonim, mai întâi în occident şi în cele din urmă în răsărit. Aceasta a fost un fel de reducţie a marii concepţiei catolice, un fel de mutilaţie a idei originale. Aceasta a transferat accentul din sensul primar faţă de ceea ce este secundar şi al derivatului. Universalitatea esenţială nu este un fel de concepţie topologică. Biserica lui Hristos nu este cu nimic mai mult „catolică" a zilei Cincizecimii care a fost ea care unu a fost un fel de companie la Ierusalim, cu nimic mai mult decât un fel de comunitate creştină la fel ca şi un fel de insulă în oceanul păgânismului. Mai mult, nu a fost un fel de reducţie teritorială care ar putea efectua natura catolică. Mai mult, niciun fel de reducţie nu ar putea afecta natura ei catolică. Pe scurt, în faza unui teolog roman, „catolicitatea nu este o

21 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cuvântul catehetic,* XVIII, 23, MG XXXIII; col. 1044.

22Augustin, *De unitate ecclesia,* II; 2, PL, XLIII; col. 391 ss. Augustin a vorbit de unitatea *corpul tainic* şi a legăturii dincolo de Cap şi un trup.

problemă de geografie sau un fel de număr."[23]

Cu scopul de a reaccentua un fel de catolicitate lăuntrică a Bisericii care mai mult a folosit în rusă cuvântul sobornost. Original aceasta nu a fost niciun fel de traducere a termenului grec „catolicitatea" şi este folosit[în acest sens în traducerea slavonă a crezului: ekklesia catolike care este egal cu sobornaia ţerkov. Astfel termenul rusesc nu însemnă mai mult de catolicitate. Nu a fost prin urmare nevoie să fie împrumutată sau să fie folosită în engleză ca şi cum ar fi un fel de concepţie particulară rusească a Bisericii care ar fi putut fi denotată de un silogism străin. Este cât se poate de adevărat că anumiţi scriitori ruşi au folosit cuvântul într-un sens anume, dar interpretarea lor nu este în niciun fel caracteristică în mare ortodoxiei răsăritene. În loc de a împrumuta un termen străin, ar fi mult mai folositor să recuperăm concepţia antică a unei catolicităţi lăuntrice, care ar putea fi adecvat denotată de cuvinte tradiţionale.[24]

Mai mult, „catolicul" nu este numai un termen colectiv. Biserica este catolică nu numai ca şi un fel de adunare de persoane locale, nu numai ca şi o comunitate la scara întregii lumi. Biserica este catolică în mai toate elementele şi branşele ei, în toate acţiunile ei şi în toate momentele vieţii sale. Orice membru al Bisericii este şi trebuie să fie „catolic", nu numai în măsura în care este membru al trupului catolic, ci mai mult în acea că el este o personalitate integrată şi în acest sens „catolicizată." „Catolic" denotă stadiul sau atitudine a ceva duhovnicesc, care exclude orice „sectarism" sau „particularism." Ţelul şi criteriul acestei catolicităţi lăuntrice este „că o mare mulţime de credincioşi au fost o inimă şi un cuget" (Fapte, 4, 32).

Catolicitatea este cât se poate de mult un dar iniţiat

---

23 Henri de Lubac, *Catolicismul, aspectele sociale ale dogmei,* (a doua ediţie; Paris, 1947), p.26.

24 Cf. Georges Florovsky, „Catolicitatea Bisericii" în *Biserica lui Dumnezeu: un simpozion ruso-englez,* editat de E. L: Mascall (Londra: SPCK, 1934). În *Lucrările colectate ale lui Georges Florovsky*.

al harului – în integritatea credinţei apostolice şi a milosteniei comprehensive – şi o datorie sau o problemă care trebuie rezolvată din nou şi din nou. Obiectiv, Biserica este catolică în tainele ei. Harul sacramental este întotdeauna un har a unităţii. Duhul Sfânt ne uneşte în Dumnezeu încorporându-ne în trupul Său. Duhul ne uneşte pe toţi să formăm „un trup," Biserica Universală. În fiecare suflet credincios Duhul este sursa vie a păcii şi a concordului lăuntric, a acelei păci care am putea spune „lumea nu o poate oferii." În Hristos şi „în frăţietatea Duhului Sfânt," catolicitatea Bisericii este deja oferită şi întemeiată. Pe de altă parte, este încă o datorie şi un ţel, de a fi împlinit de orice nouă generaţie, în orice comunitate locală, de orice persoană credincioasă. Catolicitatea lăuntrică implică un fel de transformare totală sau transfigurare a vieţii şi a comportamentului care poate fi realizat numai prin contrastul efortului duhovnicesc constant, prin practica constantă a renunţării şi a milosteniei. U există loc pentru egoism şi exclusivitate pentru niciun fel de suficenţă de sine individualistă, în structura catolică a Bisericii.

În acest moment ne-am putea reamintii de frumoasa similitudine a celui de al doilea secol, Păstorul lui Herma. Creşterea Bisericii este descrisă aici ca şi chip al procesului construcţiei. În acest domeniu şi în alte locuri, sunt aruncate diferite pietre. Unele sunt strălucitoare, unele negre. Unele sunt pătrate, unele rotunde. Niciun fel de pietre rotunde nu pot fi folosite pentru construcţie, chiar dacă ele sunt strălucitoare.[25] Simbolismul este clar. În mod evident strălucirea denotă puritate, dar aceasta nu pare a fi suficent pentru un fel de inclusiune în pereţii Bisericii. Rotundul este simbol al suficenţei de sine şi al unei izolaţii splendide. Pietrele rotunde nu se potrivesc una cu alta – întotdeauna rămân goluri. Pietrele pătrate nu se potrivesc. Când clădirea a fost realizată, ea pare că este făcută dintr-o singură piatră. Pentru a fi folosite la clădire pietrele trebuie făcute rotunde, tăiate şi ajustate. Accentul

25 Similit, XI, 6, 8, cf. vis. 6, 5-6.

este pe acest fel de Biserică mutuală, întru trupul şi întru puterea Duhului. Dar o anumită dispoziţie faţă de ajustare este o prerechizită la operaţia Duhului. Acest fel de dispoziţie fraternă trebuie să preceadă încorporarea. Deşi se poate susţine că numai prin harul Duhului. Întotdeauna există un fel de sinergism al libertăţii şi al harului.

Unitatea Bisericii nu este creată, totuşi de afecţiunea umană şi de milostenie să spunem. Cu adevărat ea este creată de iubire, dar mai mult de orice de iubirea răscumpărătoare a lui Dumnezeu. „În aceasta a constat iubirea, nu că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci că El ne-a iubit pe noi." (1 Ioan 4, 10). El ne-a făcut fraţi adoptându-ne pe noi pe toţi în Fiul său. Astfel, trupul lui Hristos a fost cerat şi format deja la întrupare, care a fost în sine manifestarea supremă a iubirii creative a lui Dumnezeu. Părinţii Bisericii au avut mai multe de spus referitor la acest subiect. Sfântul Ioan Hrisostom, în special, a obişnuit să accentueze relaţia intimă între trupul creştin şi sânge fiindcă el a voit să le amestece cu el şi să devină astfel propriul lor trup.[26] Altarul euharistic este la un sacru şi la un anumit nivel „august." Dar totuşi, am putea spune că este făcut din pietre. Există un alt altar, cu nimic mai puţin venerabil şi cu nimic mai uimitor şi mai maiestos, care este trupul în sine, Biserica, alcătuită din fiinţe vii. Pe acest altar ar trebui oferit continuu sau cel puţin ar putea fi oferit un sacrificiu de milostenie şi de daruri.[27]

Limbajul Sfântului Ioan Hrisostom a fost realist şi profund. Părinţii greci ai Bisericii au fost acuzaţi de mai multe ori de a susţine o concepţie crudă şi naturalistă a tainelor şi chiar a Bisericii. Această acuză este o deducţie nefericită, căci realismul părinţilor a fost mai întotdeauna inspirat de intuiţia intimităţii cu Hristos Mântuitorul. Euharistia ar putea fi concepută sub aceste aspect al intimităţii, care este temelia Bisericii. „Căci între trup şi cap nu există niciun loc al intervalului – dacă a existat

26 Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la Ioan.,* LXVI, MG, LXI, col. 260.

27 Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la doi Corinteni,* XX, MG, LXI, col. 540.

unul, nu ar mai exista nici trup şi nici cap," a spus Sfântul Ioan Hrisostom. El obişnuia să reafirma această afirmaţie din nou şi din nou.[28] De aceasta euharistia este revelaţia ultimă a acelui Hristos total şi a tainei ultime, dincolo de care nu mai putem merge nici unde.

Una, sfântă, apostolică – aceste cuvinte independente una de alta dar intim şi organic inter-dependente. Biserica este una să spunem în „sfinţenia" ei; adică, prin harul sfinţilor al Duhului. Ea este sfântă, fiindcă este apostolică; adică, ea este asemenea apostolilor în continuitatea vie a vieţii harismatice, ca şi ceva care a discernut practica Cincizecimii, care este am putea spune sursa „sfinţeniei" Bisericii. Ea este catolică prin harul Duhului, care face trupul ei singur al Domnului. Totuşi, unitatea ei este o unitate în multiplicitate, un fel de unitate vie, după cum Biserica este şi trebuie să fie – un chip al Sfintei Treimi, care este un singur Dumnezeu şi numai un Dumnezeu. În aceasta am putea spune că s-a înrădăcinat taina Bisericii catolice.

Biserica Ortodoxă pretinde că este Biserica. Nu există niciun fel de mândrie sau de aroganţă în această pretenţie uimitoare. Din contră, aceasta implică cu sine un fel de responsabilitate grea. Este un fel de reamintire constantă a nepotrivirii, un fel de chemare la pocăinţă şi al smerenie. Nu este în niciun fel de un fel de chemare la „perfecţiune." Biserica se află încă în pelerinaj, în muncă, în via. Ea îşi are eşecurile şi pierderile ei istorice. Ea îşi are datoriile şi problemele ei neterminate. Aceasta nu este numai o pretenţie. Este mai mult un fel de expresie a celei mai profunde convingeri, un fel de cunoaştere de sine profundă, smerită şi umilită. Biserica Ortodoxă este cât se poate de conştientă de identitatea ei prin toate veacurile, în ciuda încercărilor şi ispitirilor ei să spunem istorice. Ea

28 Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la epistola către Efeseni.,* III; MG, LXII, col. 26; În 1 Corinteni, omilia VII, MG LXI, col. 72-73; cel mai mic interval ne-ar aduce moartea"; *În omilie la 1 Timotei.,* XV, LVII, col. 586: „nu aş vrea ca nimic să nu intervină între noi, aş voi ca doi să devină una."

crede că a ţinut intactă şi imaculată moştenirea sacră a Bisericii primare, a Apostolilor şi a Părinţilor, „credinţa care a fost descoperită sfinţilor.” Ea este conştientă de identitatea învăţăturii ei cu predica apostolică şi tradiţia Bisericii primare, deşi ea ocazional a eşuat şi probabil de mult prea multe ori să conveargă acest mesaj şi această tradiţie unor generaţii speciale în splendoarea ei deplină şi într-un fel care duce cu sine un fel de convingere. Într-un sens, Biserica Ortodoxă este un fel de continuare, un fel de „supravieţuire” a creştinismului antic după cum a fost ea întrupată în structura ei liturgică şi în practica ei duhovnicească. Aceasta este un fel de tradiţie vie, de ai îi oferii Bisericii Ortodoxe tradiţia ei. Nu este numai un fel de tradiţie umană, menţinută de memoria omenească şi de imitaţie. Identitatea ultimă a Bisericii este întemeiată în structura ei sacramentală, în continuitatea trupului. Biserica Ortodoxă se găseşte pe sine ca şi un fel de succesiune ce nu poate fi ruptă în structura ei sacramentală întreruptă a vieţii şi a credinţei sacramentale. Ea este conştientă că a existat aşa încă de la început. Pentru acest motiv, Biserica Ortodoxă a recunoscut în sine, creştinismul nostru împărţit [divizat], ca şi un fel de gardian al credinţei şi al rânduirii antice, adică, ca fiind Biserică. Tot programul acţiunii ecumenice este implicat în ecclesiologia ortodoxă.

ECUMENISMUL ŞI REFORMA

În cele din urmă încerc să răspund la o anumită întrebare şi mai întâi să mi-o pun mie însumi. Această întrebare ar putea fi formulată astfel: există oare un loc pentru teologici ortodocşi, mai presus de orice de reprezentanţi împuterniciţi (dar în niciun caz pentru unii autorizaţi) pentru Biserici Ortodoxe locale într-o mişcare care este structurată astfel că este aproape o organizaţie – a cărei iniţiative şi direcţie aparţine „protestanţilor” (luaţi într-un sens generic, care s-au înştiinţat de Reformă?) ar

putea fi câştigat ceva din acest fel de colaborare? Cei critici şi cei care ezită prea mult ar putea adăuga: în mod sigur o astfel de colaborare ar putea indica o serie de confuzie în noţiunile ecclesiale la fel ca şi un fel de conştiinţă ecclesială nesigură şi reprobabilă, o înjosire a standardelor ecclesiale, un fel de acceptare prematură şi lipsită de justificare a principiilor şi a măsurilor a ceea ce este numit Reformă (pe care, unele voci protestante, le-au numit de mult prea multe roi deformate?)

În mod sigur nu este greu să respingem Reforma în care se face referinţă la aspecte istorice, dar este imposibil să face la fel cu problema şi problemele care au fost ridicate şi discutate încă din timpul Reformei în Europa.

În mod evident, „protestanţii" ar fi sugerat că toate bisericile empirice ar trebuie să devină biserici şi pentru a realiza aceste lucru, ele ar fi trebuie să treacă printr-un proces de reformă şi de curăţie, mai mult sau mai puţin identice cu Reforma europeană a secolelor al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea. Ei sunt dedicaţi logicii crezului lor faţă de un fel de prezenţă emfatică că bisericile Reformei sunt reprezentativele unui tip de Biserică adevărată şi că consecvent niciun fel de Biserică nu poate fi adevărată decât numai dacă a trecut printr-un proces de reformă. În acest context, a fi nereformat este sinonim cu a nu fi adevărat.

Pe de altă parte, un „catolic" nu v-a privii niciodată Biserica catolică ca şi o simplă denominaţie între altele. El s-ar fi identificat pe sine cu Biserica lui Hristos. Pretenţia ar părea arogantă: ar putea fi cu mare uşurinţă neglijată ca şi un fel de dovadă de mândrie duhovnicească sau de ipocrizie intransigentă. Totuşi, trebuie să înţelegem că un „catolic" este dedicat acestei pretenţii prin logica crezului şi a convingerii sale. Din nou, trebuie să înţelegem că acest fel de pretenţie nu „dezbisericeşte" pe cei care nu aparţin istoriei Bisericii Catolice a istoriei. Cel mai rigid „catolic" v-a privii pe toţi creştinii credincioşi ca şi cum legaţi cumva de ceea ce a rămas de a fi definit sau ca şi ceva care a aparţinut Bisericii lui Hristos. Niciun fel de

anticipare a judecăţii eshatologice ultime nu este implicată în pretenţia catolică. Pretenţia este ridicată la nivelul istoriei în planul practicii şi a acţiunii creştine. Adevărata compoziţie a Bisericii este cunoscută numai Domnului Bisericii – niciun „catolic” nu s-a îndoit niciodată că Augustin a accentuat aceasta cela mia franc şi mai emfatic.

Probabil cel mai real punct este acestea: a fost Reforma un câştig sau o pierdere – un pas înapoi sau un pas înainte? Bineînţeles, acesta este un mod destul de bădăran de a afirma aceste lucruri şi atât întrebarea cât şi răspunsul trebuie definit cu mare grijă (ceea ce este din nefericire, dincolo de scopul şi competenţa studiului de faţă). Pentru un „protestant” ar fi destul de dureros să citească aceste rânduri; dar este şi mai dureros pentru un „catolic” să le scrie. Aceste rânduri nu sunt scrise să facă pe cineva să sufere sau să ofenseze. Convingerea trebuie găsită cât se poate de oportună. Trebuie să ne împărtăşim durerile unora şi a altora şi să ne purtăm greutăţile şi prin urmare să dovedim încrederea noastră mutuală şi afecţiunea noastră frăţească. Atât „protestanţii” şi „catolicii” sunt interesaţi de semnele unei Bisericii adevărate. Tragedia, este că ei identifică aceste semne diferit, chiar în termeni opuşi.

GÂNDIREA GREACĂ ŞI CEA LATINĂ ÎN EPOCA PRIMARĂ A BISERICII

În epoca primară a Bisericii ne confruntăm cu o ruptură între gândirea greacă şi cea latină. În mod evident, această ruptură nu a fost niciodată deplină sau absolută, dar totuşi impactul avut asupra întregului destin al creştinismului a fost enorm. Cineva a remarcat cât se poate de bine că limba este dată omului ca şi mediu al comunicării , dar este folosită mai mult ca şi metodă a izolaţiei. Există un adevăr uimitor în povestea Turnului Babel. Cu adevărat, limba comună a fost pierdută, gândirea comună, fiindcă limbajul este un sistem de idei.

Problema limbajului a fost cât se poate de acut în Biserica primară. Evanghelizarea lumii, predicarea Veştii cele Bune la toate popoarele sau mai bine spus „popoarelor” gentes sau ἔθνη, păgânilor sau lumii neiudaice, a cerut şi a implicat un fel de transcriere a mesajului original întru termenii sau categoriile altor limbi. Problema a fost mult simplificată de existenţa unui limbaj universal comun în acele vremuri, care era comun cel puţin întru limitele Imperiului „universal.”

În acest context istoric proeminenţa oferită Bibliei greceşti a fost cât se poate de comprehensibilă. Ea a oferit un teren comun predicii creştine şi un limbaj comun, un set de categorii şi termeni. A fost mai mult transcrierea a ceea ce am voit pentru scopul şi datoria misionară. Nevoia de a fi verificată de „adevărul iudaic,” veritas hebraica, în fraza lui Ieronim a fost simţită de cărturari (cum ar fi Origen sau Ieronim) dar practic şi pastoral aceasta a fost ceva irelevant şi chiar ceva confuz. Noul Testament, în orice caz, a fost compus în greacă, deşi de oameni a căror limbă nativă nu a fost limba greacă una. Într-un anume sens, greaca este încă limba comună a întregului creştinism şi cu adevărat singurul limbaj comun şi mai toată lumea tinde să se refere la Noul Testament grec ca şi la original, chiar şi când detectăm un trecut iudaic şi o gândire iudaică în spatele idiomului grecesc. Mai mult, timp de secole Biserica nedivizată gândea în greacă chiar şi atunci când vorbea în diferite limbi. De fapt, greaca a fost folosită şi în Occident la fel ca şi în Roma ca şi un limbaj al cultului şi al predicii, probabil încă în mijlocul secolului al treilea, dacă nu cumva mai târziu. Biserica Romei nu a fost latinizată gradual şi numai cu Ieronim şi cu Augustin a fost latina real ceva care a devenit limbajul creştin major al literaturii şi al gândirii. Totuşi, chiar Augustin şi Ieronim au fost elinici în gândire, deşi greaca lui Augustin a fost sărăcăcioasă şi deficentă.

Haideţi să ţinem în minte adevăratele noastre întrebări: acum nu suntem interesaţi de diferenţe ci de izolare. Tragedia apare când oamenii uită că ei „aparţin

unii altora” şi pierd din vedere perspective mai mari. Orientul şi Occidentul au fost diferiţi încă de la început. Totuşi, sensul unei apariţii diferite. Totuşi, sentimentul unei frăţietăţi universale era puternic. Creştinii orientali s-au simţit destul de acasă în Occident şi Occidentul în Orient. Neînţelegerea a apărut mai apoi. Deja în vremurile lui Augustin, greaca nu mai era studiată în Occident, deşi predecesorul ei imediat la Scaunul din Hippo, Valerius, a fost grec şi nu cunoştea latina. Apariţia creştinismului care gândea în latină în Occident a fost trecută cu vederea sau probabil ignorată cât se poate de mult în Orient. În Orient s-a pus puţin accent pe ridicarea „creştinismului latin” şi lor nu le-a păsat deloc de traduceri. Puţin din Augustin a fost tradus în greacă. Pe de o parte, traducerile latine ale părinţilor greci nu au fost niciodată numeroase în civilizaţia creştină care a decăzut am putea spune constant încă de la Augustin şi naţiuni proaspete au apărut pe scena istorică, dar când a apărut descoperirea se cunoşteau destul de puţine referitor despre faptul că moştenirea greacă putea fi mântuită şi că comunitatea vie cu trecutul comun al Bisericii universale a fost rupt, cu excepţia a ceea ce a fost păstrat în comoara cultului.

În timp ce Occidentul a pătruns în epoca întunecată, Orientul mergea încă înainte în ciuda dezastrelor externe şi a problemelor interne. Colapsul total al creştinismului bizantin a venit cu mulţi ani mai apoi, când Occidentul a fost deja recuperat sau a fost probabil în evul apusului său. Acest divorţ mental al Răsăritului şi al Apusului nu a fost niciodată complet. Temelia comună a fost pierdută. Ceea ce a avut loc a fost de fapte ceva mai rău. S-a uitat că a existat cândva o temelie şi un ţel comun. De fapt tot ceea ce a fost comun a fost greşit interpretat ca şi ceva special şi distinctiv. În Occident a fost dezvoltat un obicei de a îi trata chiar şi pe părinţii greci ca şi un fel de orientali exotici. Reforma nu a schimbat această atitudine de suspiciune şi de ignoranţă. Izbugnirea totală a acestei înstrăinări care a durat timp de mai mulţi ani a fost lipsa de capacitate, din ambele părţi ai unei schisme culturale,

de a se înştiinţa sau de a lua cunoştinţă de înţelegerile existente şi de tendinţa de a exagera toate semnele distinctive. În mod evident a existat un semn distinctiv pentru această neînţelegere mutuală care este încă relevantă zilelor noastre. Ambele părţi se aflau în defensivă: tot ceea ce era grecesc „mirosea" a schismă pentru gustul roman şi tot ceea ce era latin sugera „papalitate" orientatului.

În niciun caz nu voi sugera că nu a existat niciun fel de diferenţă între Orient şi Occident. Dar în mod sigur niciun fel de diferenţă şi niciun fel de neînţelegere este sau ar trebui să fie un motiv pertinent sau suficent pentru divorţ. Nu avem niciun motiv să credem că aceste diferenţe sau varietăţi sunt în cele din urmă ceva ce nu poate fi reconciliat şi nu poate sau nu ar putea fi integrat sau mai bine spus reintegrate întru plinătatea gândirii catolice. Este cât se poate de posibil că acest fel de reintegrare întru plinătatea gândirii catolice este pierdut. Este cât se poate de posibil că acest fel de reintegrare nu a fost încercată destul de mult. Trebuie să examinăm tensiunile şi divergenţele existente cu un fel de sinteză prospectivă în vedere. Mă refer exact la ceea ce spun: un fel de sinteză şi de integrare şi nu numai un fel de tolerare a varietăţilor existente sau a unor puncte de vedere anume. Nu este posibilă niciun fel de sinteză ultimă în istorie dar totuşi există un fel de măsură a integrării tuturor epocilor. Greşeala noastră este că noi suntem în spetele vremurilor, în spatele vremurilor noastre. Trebuie să recunoaştem temeliile comune care au existat cu mult timp în urmă. Aceasta ar părea să fie cea mai importantă datorie ecumenică.

În acest sens, Biserica Orientală este o supravieţuire a creştinismului după cum a fost el format în epoca Sinoadelor Ecumenice şi a Sfinţilor Părinţi. Biserica Răsăriteană stă cel mai mult pentru tradiţia patristică. În mod sigură aceasta a fost şi trebuie să fie, tradiţia comună atât a Orientului şi a Occidentului şi în aceasta a constat importanţa ei primară şi puterea ei de unitate. În Occident,

în Evul Mediu, această tradiţie patristică a fost redusă sau împovărată (pentru o perioadă considerabilă „patristic” a însemnat în Occident ceva pur „augustinian” şi tot restul se pare că a fost ignorat sau uitat şi din nou a fost obscurizat şi luat ca şi ceva care a devenit îngreuiat cu un fel de suprastructură scolastică de mai apoi. Astfel, în Occident a devenit un fel de reminiscenţă istorică, o simplă piesă a trecutului care a trecut şi care trebuie să fie redescoperită de un efort al memoriei. Numai în Orient a fost ţinută vie timp de mai multe secole până în veacul de acum. Aceasta nu este în niciun caz un fel de relicvă arhaică, un fel de rămăşiţă umbroasă a veacurilor care au trecut. Aceasta este un fel de tradiţie vie. Este ceea ce a conferit Orientului identitatea lui creştină. Aceasta este ceea ce a ţinut identitatea lui prin veacuri de criză şi ispită. Nu mă refer aici la opiniile patristice, ci mai mult la mentalitatea patristică şi la atitudine.

Biserica Ortodoxă a Răsăritului a vorbit timp de secole acelaşi idiom vechi al părinţilor, l-a păstrat şi l-a menţinut ca şi limba lui nativă şi probabil pentru acest motiv este mai bine echipat pentru un fel de interpretare potrivită cu scopul de a interpreta textele antice cu un fel de dicţionar respectabil în mâini. o comandare nativă a limbajului propriu este cea mai bun fiindcă este spontană. Biserica Orientală vorbeşte încă greaca patristică, o greacă care este de fapt un fel de limbaj teologic al Bisericii Universale cel puţin timp de o mie de ani şi a făcut aceasta cu credincioşie timp de veacuri, cel puţin în cultul ei, în viaţa duhovnicească şi devoţională a credincioşilor. Uneori, în special în vremurile moderne această limbă a fost lipsită de continuitate sau chiar pierdută în Orient şi prin urmare un fel de divorţ al sălii de curs faţă de capelă a fost stabilit. A fost o trăsătură nefericită şi lipsită de confort şi în aceasta au fost implicate multe pericole grave. Totuşi faptul acestui divorţ i-a obligat pe teologii occidentali să fie sau cel puţin să încerce să fie, mental bilingvi, după cum au fost, lucruri care a implicat un fel de verificare mutuală permanentă

ambelor idiomuri implicate. Prin urmare, după cum s-a sugerat mai înainte teologii orientali din vremurile noastre au fost legaţi direct de Părinţi fără să înceteze fă fie moderni sau la zi. Aceasta ar fi să spunem opinia lui Hans Eherberg, editorul de la Ostlisches Christetum, care vorbind de teologii orientului, a spus, „stau fără niciun fel de legături imediate asupra temeliei Părinţilor antici. Cu ei suntem din nou în mijlocul unui val lipsit de frângere a unei gândiri dogmatici vii; aceasta nu este un dogmatism, ci mai mult dogma în sine, nu este un fel de ecclesiasticism, ci mai mult Biserica. Teologia lor este un copil veridic al creştinismului antic, al Bisericii primare şi un copil adoptiv al Europei moderne.” Dr. Ehenberg a vorbit de teologia rusă modernă. Dar ceea ce a avem noi de spus se aplică mai mult Bisericii Orientale ca şi întreg.

Mai mulţi occidentalizatori au crezul încă în „Orientul neschimbat” şi chiar în Biserică, „fără să schimbe” într-un anume sens sterilitatea şi stagnarea. Aceasta ar fi o iluzie destul de periculoasă şi în mod evident o greşeală istorică evidentă. Punctul este că Biserica Orientului a păstrat nedistorsionată moştenirea vechiului într-un discurs viguros cu timpurile aflate în plin proces de schimbare (un german ar fi spus: auseinandersetzug). De la A patra cruciadă Orientul creştin nu a pierdut niciodată contactul cu Occidentul şi impactul rusesc asupra dezvoltărilor orientale a fost major. Tradiţia antică a fost păstrată în ciuda presiunii din exterior şi nu numai din cauza inerţiei. De mai multe ori aceste contacte au fost nefericite. Totuşi, această şcoală de conflict şi de proces istoric, Biserica Răsăritului a trebuit să îl înveţe, pentru a răspunde provocărilor moderne şi problemelor experienţei continue ca şi un fel de experienţă continuă în care vechiul şi noul sunt amestecate într-un întreg unic. Nu voi sugera în niciun caz că toate problemele au fost rezolvate cu succes şi toate tensiunile nivelate şi mutate. Aşa a fost Biserica în epoca măreaţă a Sinoadelor Ecumenice. În momentul de faţă mă voi referii la abordarea potrivită a acestor tensiuni recurente şi

inevitabile. Trebuie să ne întâlnim cu provocarea unor epoci schimbătoare pe temeliile solide ale unei tradiţii ecumenice şi a experienţei. După fraza lui F. D. Maurice, trebuie să verificăm epoca noastră proprie prin duhul oricărui veac anume, dar numai prin Duhul Sfânt al lui Dumnezeu.

În acest moment, apare principala obiecţie. Ne vom reamintii de tradiţia orală, de mărturia antichităţii creştine, căci nu facem noi ceea ce am fost condamnaţi să condamnăm sau dezaprobăm? Nu impunem noi pur şi simplu un fel de mentalitate obsoletă dincolo de veacuri? Este cât se poate de adevărat că părinţii, greci şi latini, au reinterpretat mesajul apostolic, grecesc şi latin, interpretând mesajul apostolic, vestea cea bună originală, în categorii greceşti şi influenţa filosofiei elinice sau a elinismului asupra conceptului lor poate fi detectat cu mare uşurinţă. Aceasta fost după cum a fost timp de mai multe vreme, principala obiecţie împotriva autorităţii. Totuşi, problema reală este dacă am putea privii această „fază elinică" a teologiei creştine, dacă este sau nu să admitem faza, pur şi simplu ca şi un fel de accident pur istoric nefericit şi dacă sau nu în cele din urmă am putea să ne descotorosim de aceste „categorii greceşti." Trebuie să ne dăm seama că, de fapt, elinismul creştin nu a fost în niciun caz un fenomen anume. Elinismul este baza comună şi fondul existenţei noastre creştine, fie că ne place sau nu. Nu putem pur şi simplu să refacem întregul istoriei odată ce el a avut loc şi nici nu avem niciun motiv să realizăm acest lucru. Cineva a remarcat că bătălia de la Maraton a aparţinut istoriei engleze cu nimic mai mult decât bătălia de la Hastings. Cu mult mai multă justificare am putea noi să ne susţinem că sinoadele Ecumenice şi Părinţii aparţin propriei noastre istorii, indiferent care ar fi preferinţa noastră locală sau particulară.

Suntem obligaţi să recunoaştem că vechimea şi parentajul, dacă avem de grijă de identitatea mesajului nostru creştin şi de continuitatea existenţei noastre creştine. Căci, cu adevărat, creştinismul nu este numai un

fel de mesaj „general” abstract care ar putea fi divorţat sau detaşat de contextul istoric, adevăr „etern” care ar putea fi formulat în nişte propoziţii supraistorice. Prin esenţa lui creştinismul este istorie. Este mai mult un fel de proclamaţie şi un fel de interpretare a unor realităţi istorice şi a unor evenimente concrete. Martorul prim şi imediat al acestor evenimente, singurul fel prin care mărturia primă şi cea imediată a acestor evenimente a fost realizată, singurul fel în care crezurile şi convingerile stau şi sunt dovedite, fiind într-un fel definite şi un fel de limbaj „particular.” Acum am ajuns la punctul crucial. Luând tot ceea ce a fost spus de bun, suntem noi obligaşi să mergem dincolo de limitele Scripturii? Nu este Scriptura mai mult iudaică şi evreiască, dar într-o mască grecească? Numai câţiva vor merge înainte ca să sugereze o astfel fel de eliminare radicală a „ebraismului sacru” din fabrica esenţială a crezului creştin. Ebraica ar putea fi recunoscută unanim ca şi un element esenţial şi integral al gândirii creştine. Tocmai de acea „elinismul” ar putea fi contestat viguros ca şi un fel de „contestare” sau „falsificare” nelegiuită.

Îmi este foarte teamă că mai în toată controversa despre „elinizarea acută” a creştinismului în Biserica Post-apostolică, standarde duble au fost folosite deliberat. Întotdeauna am pretins să fiu concret şi să ajung la eveniment, dar de fapt noi am încetat să facem aşa imediat ce am ajuns la începuturile Bisericii. Nu privim acest lucru ca şi un „accident pur” că istoria mântuirii a fost integrată organic întru istoria lui Israel, un anumit popor ales al lui Dumnezeu şi prin urmare am acceptat cu mare uşurinţă punctul de vedere iudaic al gândirii ca şi un model sacru al minţii noastre şi nu al minţii creştine. Imediat ce am ajuns la Biserică, ajungem să pretindem că totul a fost pur şi simplu accidental şi că faptul primei interpretări autentice a mesajului creştin a fost oferit în categoriile elinice care nu ar fi putut avea niciun fel de semnificaţie dacă sau nu am putea fi privită ca şi necaz sau accident. Evident, această duplicitate a standardelor depinde în cele din

urmă de asumarea noastră doctrinare sau de prejudicii. Pe de altă parte, nu sugerez aici un fel de paralelism exact şi literal ebraic sau elin. Singurul punct pe care sunt gata să îl fac cel mai puternic este abordarea este că elinismul creştin nu trebuie să fie trecut cu vederea ca şi un fel de accident trecător.

Haideţi să fim istorici în mai toate domeniile existenţei creştine. Acum, pentru mulţi dintre noi, istoricitatea însemnă relativitate. Dar este o modalitate de abordare îngustă şi destul de anume [particulară] şi eu mă îndoiesc cel mai mult dacă este adevărată un fel de abordare biblică sau scripturistică. Istoria sacră a mântuirii nu constă din simple evenimente care au trecut şi care sunt irelevante evenimentelor care sunt permanente. Istoria mântuirii este încă în mişcare, ea este încă pusă în acţiune într-o comunitate răscumpărată, în Biserica lui Dumnezeu. Aici nu există întâmplări ci numai evenimente, care trebuie să rămână. Formularea dogmei creştine a fost unul dintre aceste evenimente permanente care necesită să rămână. Formularea dogmei creştine a fost unul dintre aceste evenimente permanente sau realizări. Trebuie să o luăm în acea formă concretă în care a fost mai întâi depusă sau destinată Bisericii. În mod clar mărturia Bisericii faţă de un adevăr relevat care i-a fost încredinţat lui şi care nu mai este al nostru din fericire sau din nefericire. Aceasta ar putea suna ciudat şi străin multora. De fapt, am putea adopta nouă căi diferite care să ne scoată din dificultate. Fie şi probabil aceasta este soluţia curentă am încerca să o traducere a mesajului şi nu a cuvintelor, ci mai mult un fel de „interpretare,” un fel de transpunere întru altă cheie intelectuală. Este mai mult un fel de stil mental şi un fel de structură care face ca limbile să difere, nu numai vocabularul. Sau după cel mai bine spus al abilităţilor noastre ca şi limba noastră mamă. În orice caz, chiar şi pentru o traducere trebuie să cunoaştem limbajul original pe care am putea să îl interpretăm când voim mai bine putem. În orice caz, chiar şi pentru o traducere clară şi una de încredere trebuie să cunoaştem

limbajul original pe care să îl interpretăm cât mai bine posibil. A ştii acest limbaj al fondului înseamnă a vorbii despre el, de a îl folosii spontan, ca şi un mediu natural al expresiei de sineşi al comunicării.

Cu scopul de a oferii şi de a interpreta cum se cuvine mesajul bibliei într-un nou idiom şi la limbajul biblic, trebuie să stăpânim cât se poate de bine limba originală, în care a fost formulată prima dată. Dacă nu putem face acest lucru, întotdeauna vom fi interpretatori slabi. Am putea depinde ca şi sclavii de un fel de dicţionar convenţional în care sunt înregistraţi şi fixaţi în anumite „corespondenţe" dintre „cuvinte" izolate şi detaşate în mai multe idiomuri. Acest fel de izolare trădează inevitabil atât fraza muzicală şi stilul muzical al compoziţiei. Cel mai bun dicţionar nu este limbajul scris. Limbajul trăieşte numai când este folosit spontan şi nu este folosit numai pentru compoziţia de clasă. Motivul pentru aceasta de a include limbile sacre al slujirii Cuvântului se aşteaptă că este capabil de a de a verifica toate „traducerile" şi interpretările moderne, altfel interpretarea lui ar putea fi ne adecvată. Aceasta se aplică dogmei. Cu scopul de a interpreta gândirea Bisericii antice, gândirea Părinţilor, trebuie să fim orientaţi patristic. Altfel, am fi în pericolul de a inventa noi sensuri, în loc de a le interpreta pe cele vechi.

Este realmente sugestia pe care o învăţăm din idiomul Bisericii antice că acest idiom este unul ridicol? Nu este adevărat că există în zilele noastre mulţi care încearcă să înveţe limbajul marilor reformatori, să redescopere din nou şi să îşi recâştige limba lor mamă şi să o folosească, în mediu modern, pentru a predica şi pentru gândirea teologică? De fapt, sunt numai câţiva care am putea spune că vorbesc idiomul lui Luther şi al lui Calvin în zilele noastre şi nu se consideră ca fiind demodaţi din această cauză. La fel cum în Biserica Romei sunt mulţi care folosesc idiomul lui Toma de Aquino. De fapt, în acest veac problematic al nostru mai toată lumea nu vrea să vorbească în teologie un idiom vulgar şi josnic ci de a folosii ceva mai nobil şi mai elaborat. De ce să nu încercăm

să folosim idiomul părinţilor? De ce să fie eliminat idiomul secolului al patrulea şi al cincilea din contemporanul Turn Babel? Ar exista o posibilitate tocmai pe această temelie antică a tradiţiei comune al tuturor creştinilor care ar putea fi găsite de diferite denominaţii în ziua de astăzi, dacă ne voma suma riscul de a recâştiga viziunea ecumenică adevărată a Bisericii istoriei şi de a depăşii diferitele noastre provincialisme legate din timp şi spaţiu. În acest punct Biserica Orientală ne poate fi ajutor.

Pe de altă parte, Biserica Orientală trebuie să îşi lărgească viziunea ei şi să se întâlnească cu Bisericile din Occident într-o frăţietate a căutărilor comune. De fapt, această întâlnire a avut loc deja de mai multe secole. Este pur şi simplu istoric neadevărat că Orientul creştin s-a întâlnit cu Occidentul creştin pentru prima dată în zilele noastre. Aceasta a fost în contact cu teologia occidentală timp de mai mulţi ani. Manualele reformate şi cele luterane de teologie au fost puse în folosinţa comună în seminariile ruseşti în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea şi originalul occidental ar putea fi detectat de mai multe ori în spatele lucrărilor unor teologi occidentali. Ei au trebui să reînveţe dialectele părinţilor din vremurile recente. A fost cu adevărat cel mai nefericit şi cât se poate de fatal că prima întâlnire cu Occidentul şi lunga conversaţie care a urmat, a luat forma unei „pseudo-morfoze” şi a unei imitaţii care a fost posibilă numai din întâlnirea sau ca şi ceva natural? Sensul real al întâlnirii v-a fi avut loc numai când temeliile comune au fost redescoperită.

Este probabil natural ca după atâtea secole de divorţ şi de înstrăinare, de conflict şi de competiţie, suntem înclinaţi să devenim părtinitori. Pericolul principal şi principala ispită a epocii noastre prezente este că Occidentalii v-or accentua cât mai mult posibil şi vor exagera particularitatea lor occidentală, acţionând numai ca şi reprezentativi ai tradiţiei Occidentale. În mod sigur popoarele Europei orientale sunt în pericolul de a face la fel. Aceste fel de atitudine bine înţeles nu este un fel de temelie promiţătoare pentru a ne întâlnii şi pentru

datoriile majore ale creştinismului de astăzi. Niciun fel de sinteză sau de reconciliere nu ar putea fi realizată pur şi simplu numai prin operaţii aritmetice, fie prin substracţie sau prin distincţia sau prin adăugarea tuturor diferenţelor. Sintezele nu sunt un fel de denominator comun şi niciun fel de sumă totală.

În convingerea mea personală sau dacă aţi prefera, în opinia mea privată, integrarea deplină a tradiţiei creştine au trebui să fie căutată într-o sinteză neo-patristică. Primul pas care trebuie făcut este că noi nu vom lua pe părinţii Bisericii ca şi legături faţă de un fel de „tradiţie" venerabilă, dar una obsoletă, ca şi piese ale antichităţii, ci mai mult ca şi maeştrii vii din care am putea primii mesajul vieţii şi al adevărului. Dacă nu mă înşel acest proces are loc în zilele noastre în câmpul larg al cercetării teologice. Faptul că mai mulţi teologi recenţi se întorc înapoi la şcoala Părinţilor, deşi li se pare greu de a umbla pe urmele paşilor lor, este cea mai mare promisiune ecumenică a vremurilor noastre.

SFÂNTUL CIPRIAN ŞI FERICITUL AUGUSTIN DESPRE SCHISMĂ

Problema naturii şi a sensului schimelor şi a diviziunilor în Biserică a fost pusă în discuţie în toată acuitatea şi precizia ei la o dată destul de timpurie a istoriei creştine şi au fost sugerate şi acceptate dintr-o dată soluţii opuse. În sine aceasta a constituit un fel de nouă diviziune. Toţi studenţii istoriei Bisericii sunt foarte familiari cu controversa dintre Ciprian al Cartaginei şi papa Ştefan. Strict vorbind, această controversă nu a fost niciodată rezolvată. În Occident, în cele din urmă a dominat soluţia oferită de Biserica Romei. Ea a fost formată teologic şi stabilită de Augustin în vigurosul lui argument împotriva donatiştilor, care au cerut pentru sine, deşi în deşert, cu nimic mai mult sau mai puţin autoritate decât cea a lui Ciprian. Teologia romano catolică încă îi urmează din nefericire lui Augustin destul de aproape.

Aceasta a fost ceva mai mult decât o dispută asupra problemelor legate de disciplină – un subiect ecclesiologic a fost definitiv implicat în controversă. A fost marele merit al teologilor occidentali că această problemă a disciplinei a fost discutată încă de la începutul bazelor teologice, în perspectiva doctrinei Bisericii. Timp de mai multe secole, în Orient nu a fost niciodată tratată ca şi un subiect teologic genuin. Unii dintre părinţii antici, totuşi, între ei, Sfântul Vasile şi mai apoi Sfântul Teodor de Sirmium, au părut de mai multe ori înclinaţi să meargă în paşii lui Ciprian. Aceiaşi atitudine ar putea fi detectată în spatele unor rânduieli şi ordine canonice promulgate încă din timpul Sinoadelor Ecumenice şi a celor locale. Toate aceste canonice [care ne leagă încă] abordează tratează numai cu cazuri concrete şi admit niciun fel de aplicaţie generală. Alte canoane ale acelor sinoade par că sunt grefate mai mult în duhul lui Augustin.

Mai mult, se ridică o altă întrebare: sunt aceste directive canonice subiectul interpretării teologice? Nu este adevărat că ele reprezintă mai mult un fel de uitare sau discreţie teologică? Acum, un punct de vedere teologic este deja implicat în acest sens sau chestionare. Dreptul de a ne baza orice concluzii dogmatice şi doctrinare pe decizii canonice a fost de mai multe ori contestat: canoanele, s-a sugerat, aparţin disciplinei ca şi ceva independent de doctrină? Ar putea aceste dispute disciplinare să fie rezolvate în orice fel decât prin a rezolva pentru ele principiile doctrinare implicate? De fapt, nu avem aici de a face cu concluzii; interesul nostru se leagă mai mult de presupuneri şi de implicaţii. Întotdeauna există un fel de doctrină implicată în orice decizie. Este mai bine să elucidăm cât se poate de bine ce este un fel de presupunere doctrinară.

Haideţi să accentuăm cât se poate mai bine principalele elemente ale problemei. „Rigorismul” lui Ciprian a fost mai mult un fel de consecinţă logică a doctrinei sale generale de unitate ecclesiae. Iată punctul lui de vedere. Biserica este alcătuită din taine. Tainele au

fost cât se poate de bine instituite în Biserică – adică, ele sunt efective şi ar putea fi efective numai în Biserică. (Am putea să spunem că pentru Tertulian numai singură Biserica a fost capabilă de folosii Scripturile şi „sectarii" nu au avut niciun drept de apel la Scripturi tocmai fiindcă a fost un fel de „proprietate" străină). Acum, o schismă (orice fel de schismă) rupe comuniunea şi frăţietatea şi se separă faţă de marea Biserică. Din moment ce unitatea fiinţei Bisericii, orice fel de violare a unităţii duce imediat în şi prin sine dincolo de ultima barieră într-un fel de „afară" sau extern deplin. Sfântul Ciprian a de dezvoltat cu un fel de consistenţă neînfricată o doctrină ca şi un fel de absenţă totală a harului în orice „sectă" tocmai din cauza că era o „sectă," un corp separat. Pentru Ciprian, toţi „fraţii separaţi" nu au fost fraţi deloc şi ei trebuiau abordaţi ca şi un fel de „vameşi şi de farisei." Ei nu mai erau legaţi de Biserică în niciun fel. În sens strict ei au fost în „întunericul cel din afară." La drept vorbind toate acţiunile lor ecclesiale au fost uzurpări tip sacrilegiu şi prin urmare nule şi deşarte, golite de orice semnificaţie sacramentală sau harismatică şi chiar încărcate cu un fel de energie distructivă.

Accentul primar al Sfântului Ciprian a fost mai mult pe voinţa harismatică, pe intenţiile divizive şi distruptive al tuturor schismelor. Era un fel de unitate subversivă şi aceasta fiindcă la ei unitatea a fost tocmai fiinţa Bisericii. În această concepţie a existat mult adevăr. Ar putea fi posibil că învăţătura lui Ciprian nu a fost niciodată respinsă, chiar şi de Augustin. Totuşi, se pare că ea a fost destul de periculos unilaterală. Sfântul Ciprian a început cu presupunerea lipsită de exprimare că limitele canonice şi cele harismatice ale Bisericii au coincis deplin şi invariabil. Totuşi, aceasta este ceea cea de deschise profunde semne de întrebare. Este oare unitatea Bisericii real constituită de unanimitatea şi înţelegerea umană, de loialitatea şi de ascultarea umană? Sau este ceastă unitate oferită de Dumnezeu? Dacă unitatea Bisericii este constituită de taine, depind oare tainele numai de

loialitatea umană? Din nou, este foarte posibil să discernem adevăratele limite al Bisericii numai de semnele şi de indiciile canonice? Ca şi un organism tainic, ca şi trup sacramental al lui Hristos complet şi invariabil coincid. Aceasta este ceea ce este deschis la îndoieli serioase. Este adevărat că unitatea Bisericii este constituită de taine, dar trebuie să ne întrebăm dacă tainele depind numai de loialitatea umană? Din nou, este cu adevărat posibil să discernem adevăratele limite ale al Bisericii numai pur şi simplu prin semne şi indicii? Ca şi un organism tainic, ca şi trupul tainic al lui Hristos, Biserica cu greu ar putea fi descrisă în termeni legali sau canonici şi numai în categorii. În fiinţa ei sacramentală ea a sfidat şi de depăşit simplele măsuri canonice. Aceasta este ceea ce a voit să accentueze concepţia lui Augustin.

Augustin a inversat presupunerea iniţială a Sfântului Ciprian şi a început cu o altă presupunere: Biserica există unde sunt administrate tainele, deşi uneori într-un stadiu redus sau imperfect, compromis din cauza lipsei de loialităţi sau a rebeliunii, din cauza faptului că realitatea Bisericii este constituită de taine. Acest fel de identificare a Bisericii cu sfera tainelor este acceptată deplin de Sfântul Ciprian şi de Augustin. Augustin a accentuata aspectul supranatural al tainelor. Ca şi ceva supranatural, ele nu pot fi distruse de lipsa de loialitate umană şi de neascultare. Ele îşi au propria lor subzistenţă, fiind întemeiate în voinţa răscumpărătoare a lui Dumnezeu, care nu poate fi în cele din urmă fustrată de eşecul uman. Este tocmai această realitatea supranaturală care a fost indicată de Augustin prin cuvântul „caracter.” Ceea ce are cea mai decisivă importanţă este că toată problema este discutată în perspectiva mai largă a doctrinei Bisericii. În cele din urmă, concepţia lui Augustin arată în spre un fel de dualitate primară a Bisericii: duas vitas novit ecclesia. Există un puternic sentiment al unei „disproporţii” între cele două dimensiuni ale aceleiaşi Biserici. Există un fel de disproporţie dintre dimensiunile „istorice” şi cele „eshatologice.” Există un fel de disproporţie între

dimensiunile canonice şi cele sacramentale. Dar există numai o Biserică. Această teorie s-a luptat cu tărie şi onestitate cu antinomia schismei şi a încercărilor de a o interpreta la nivel teologic. Este mai mult un eseu despre „teologia anormalului.” Ea nu este în niciun caz plină de succes în rezolvarea acestui paradox. În loc, ea a accentuat-o. Ea a admis existenţa unui fel de „sfere sacramentale enigmatice” dincolo de limitele canonice ale Bisericii luptătoare. Acesta este un fel de al treilea „stadiu mediat”, între Biserica lui Dumnezeu şi întunericul cel din afară al „acestei lumi.” Ele se luptă cu un fel de situaţie paradoxală, cu existenţa a ceea ce nu ar fi trebuit să existe deloc, dar care există.

Viziunea lui Augustin nu este nimic mai mult de un fel de „teologumenă”, o doctrină care a fost arătată de un simplu Tată. Totuşi, noi nu trebuie să renunţăm în grabă la teologia ortodoxă pur şi simplu fiindcă punctul lui de vedere a fost adoptat în general de Biserica romano catolică. Augustin este tatăl Bisericii Universale şi noi trebuie să luăm această mărturie în considerare, dacă voim să încercăm un fel de sinteză ecumenică adevărată. Concepţia ciprianică este şi ea numai o „teologumenă.” Aceasta nu face decât să scoată din calcul paradoxul. „Anormalul” este tratat numai ca şi o problemă de disciplină. Celebrul dicton: extra accelsia nullam sallus a admis un fel de interpretare dublă. Este un fel de adevăr evident prin sine, căci am putea spune că mântuirea este sinonimă cu părtăşia la Biserică care este trupul lui Hristos. „A fi mântuit” însemnă „a fi în Hristos” şi în Hristos a însemnat a fi în trupul Său. Totuşi, dacă ne limităm la limitele canonice şi la cele instituţionale, ne putem forţa într-o poziţie destul de dubioasă. Am fi astfel capabili să sugerăm că toţi cei care în timpul carierelor lor păminteşti au fost afară de limitele stricte ale Bisericii, sunt opriţi de la mântuire? Cu adevărat, numai câţiva teologi au îndrăznii să meargă atât de departe. Din contră, suntem destul de neliniştiţi ca să accentuăm că judecata ultimă îi aparţine lui numai lui Hristos şi ea nu poate fi

adecvată cum se cuvine de om, în special cu privire la cei care au luptat bune credinţă în această viaţă dar s-a întâmplat să fie afară din Biserică, deşi nu prin alegerea sau decizia lor deliberată. Chiar şi cel mai strict teolog ortodox ar fi găsit destul de greu să creadă că de exemplu Francisc de Asissi şi Ioan al Crucii sunt dincolo de promisiunea mântuirii şi ar trebui să fie priviţi ca şi „păgâni." În mod obişnuit implicaţiile acestei „rezerve eshatologice" este trecută cu vederea. Aceasta fiindcă putem fi mântuiţi numai în Biserică, ca şi de un fel de nădejde a mântuirii pentru cei „separaţi" care a implicat în mod integral un fel de recunoaştere a faptului că nu se posedă niciun fel de caracterul de a fi membrii cu Biserica, adică dacă nu ar fi existat un fel de caracter de a fi membrii ai Bisericii, adică a unora care au fost afară din Biserica luptătoare. Acum trebuie spus că există numai o Biserică şi distincţia noastră dintre cele „două Biserici" este inexactă. Din nou, „eshatologia" u se referă numai la un stadiu „viitor." Toată fiinţa Bisericii este eshatologică. Ar fi un fel de scăpare dubioasă, dacă vom face apel la conceptul de „har neconvenţional" care şi-a avut un ecclesiologie „catolică." Mai mult, un fel de „har al unui legământ ce nu există" care a sugerat mai mult un fel de mântuire extra ecclesiam, ca şi „legământ" şi ca şi ceva legat inseparabil de Biserică. Astfel, în ultimă instanţă suntem traşi înapoi prin tăria raţionamentului nostru adică un fel de distincţie cât se poate de clară limitele tainice şi cele canonice ale Bisericii, între aspectele „istoric" şi „eshatologice" ale vieţii ei (pe care Augustin a fost cât se poate de conştient) sau mai bine spus faţă de distincţia dintre membrilor „perfecţi" şi „imperfecţi" din Biserică.

ROMA, REFORMA ŞI ORTODOXIA

În practică, datoria reunificării creştine ne-a condus mai întâi şi mai mult decât orice la reconcilierea şi depăşirea marilor două schisme occidentale: diviziunea

dintre Orient şi Occident, Roma şi Bizanţ, aşa numită „diviziune a bisericilor,” în primul rând şi Reforma în al doilea. Este tocmai această reunificare a Occidentului creştin care este cel mai important dintre toate. Un sens mai mic şi cu nimic mai important pe care el l-a atribuit reconcilierii diviziunilor orientale care au apărut la un moment dat cu ardoarea neînţelegerilor şi a perturbărilor hristologice antice şi care au continuat de atunci înainte în principal datorită unei inerţii istorice. Timp de mai mulţi ani nu a existat o problematică religioasă adevărată în aceste diviziuni şi ele sunt menţinute mai mult prin infirmitatea exclusivităţii naţionale (Biserica din Armenia, iacobiţii, Biserica din Etiopia şi alţii). Acum ar trebui să ne întrebăm ce a însemnat Roma şi Reforma în perspectiva unei reunificări creştine dorite. Problema Reformei este mai simplă, deşi ea nu este mai uşoară. În Reformă am putea vedea afirmarea de sine şi un fel de autocraţie a individului în viaţa religioasă, manifestarea şi sărbătorirea individualismului religios. Datorită acestui lucru, predominaţia unor forţe centrifuge unificatoare, centrifuge şi dezunificate în protestantism au devenit cât se poate de înţelegătoare. În alte cuvinte, Reforma stă în direcţie opusă cu unificarea. Astfel, reunificarea este cumva depăşirea sau chiar negarea Reformei şi ea este sau ar trebui să fie un fel de convertire şi o reîntoarcere. Există mult adevăr în acest punct de vedere. Dar acesta nu este adevăr sau mai bine spus nu este adevărul ultim. Aici nu este vorba de exaltarea de sine a omului ci mai mult de umilirea lui de sine care a fost premisa iniţială şi duhul care a motivat Reforma. Protestantismul a fost născut în duhul unui minimalism antropologic. Reforma este mai întâi şi mai mult decât orice recunoaşterea şi confirmarea păcătoşeniei şi neputinţei nesfârşite a omului. Am putea spune că în Hristos, omul este eliberat dar nu este transformat. El devine un „om liber” (volnopustchenik) – dar am putea spune că am putea primii nobilitatea celor născuţi în libertate? Într-un anume sens, protestantismul poate fi definit ca şi hiper-eshatologism. Bineînţeles că

aceasta nu a însemnat că conştiinţa Reformei se ocupă cumva special sau este mutată de penalităţi sau nădejdi eshatologice. Nu există niciun fel de înclinare sau de gravitaţie în spre hiliasm. Totuşi, în conştiinţa protestantă a doua venire mai că o eclipsează pe prima. Se poate simţii o priveghere, ca şi cum nu am putea exagera sensul a ceea ce a transpirat. Schimbarea lumii şi a omului sunt deplin scoase afară din a doua venire. Realitatea Bisericii a diminuat prin urmare prevestirea Împărăţiei care s-a apropiat şi a „veacului viitor." De aici acel dochetism distinctiv şi aproape un fel de iluzionism în percepţia şi în interpretarea tainelor. Tainele sunt semne ale aşteptatului, simboluri mai mult decât un fel de timbru al unei victorii care a fost obţinute. Acest „simbolism sacramental" este acea forţă de înstrăinare şi de dezbinare în protestantism. În acest sens, ruptura autorităţii Bisericii a fost mult mai importanţă şi mai periculoasă decât a fost deşteptarea a acelui „eu" rebel şi nesupus. Biserica a unit şi este unită tocmai în „unitatea Duhului" – adică în continuitatea curentelor harismatice – în comuniunea nefrântă a tainelor. Lupta şi ruptura reformaţioniştilor cu Roma a avut loc într-un astfel de fel că legăturile cu Cincizecimea au fost rupte şi distruse. Aceasta este deoarece numai prin reformă legăturile au fost distruse şi anihilate. De acea numai prin restaurarea preoţiei, a autorităţii Bisericii (sviashchennonachaliia) şi a slujbei Bisericii (sviaschennosluzheniia) ar putea protestantismul să se întoarcă înapoi la Biserică. Ar trebui să folosim acest cuvânt: întoarcerea – căci Reforma a fost un fel de ieşire obiectivă din participarea sacramentală. Pedeapsa Bisericii şi un fel de sete pentru îmbisericire singură nu ar fi suficente şi nici dacă restaurarea dogmatică şi un fel de introspecţie nu ar fi suficente. Cu adevărat, nu ne trebuie mult să credem; trebuie să fim botezaţi şi omul nu este născut prin intermediul credinţei sale ci prin actul harului baptismal al lui Dumnezeu. Nu este suficent să îl iubim pe Domnul – ca şi un fel de întronare a vieţii veşnice, ca şi ceva care ne învaţă nu numai din această iubire a

Domnului şi numai în credinţă. Ci numai în taina trupului şi a sângelui. Biserica este vie şi unită tocmai în Trupul Domnului, în sângele euharistiei – şi unde euharistia nu are loc, acolo nu există Biserică. Realizarea euharistiei presupune o preoţie sacramentală şi astfel integritatea sau restaurarea Succesiunii apostolice, la fel de bine. A o exprima ar fi ceva diferit: de la Reformă, la fel ca şi „dintr-un pământ străin" este necesar să ne întoarcem la Biserică, să ne unim cu ea. Aici putem vorbii şi ne putem referii numai la unificare. Trebuie să repetăm: unitatea gândirii şi a duhului nu sunt suficente – toate sunt un fel de pre-condiţie pentru reunificare, în timp ce unificarea în sine este realizată numai în unitatea şi prin participarea în taine. Pentru acest motiv, „Mişcarea Bisericii superioare" în protestantismul german rămâne şi v-a rămâne destinată pierzării şi uşuratică. Restaurarea romantică şi „repoetizarea" ritualului nu este decât un fel de evidenţă a pocăinţei şi a convertirii sufletului. Aceasta nu este nimic mai mult decât un fel de o circumstanţă sacramentală. „Ca să spunem drept, în aşteptarea intrării regelui" – dar regele nu a venit şi iată că există un fel de priveghere la uşi. Dar uşile sunt închise, ele au rămas impasibile. Ar fi imposibil să înlocuim realitatea tainelor şi a activităţii sacramentale. Protestantismul nu este cu o singură faţă – am putea vorbii de un fel de caleidoscop al întruchipărilor şi al faţetelor. În toată plenitudinea şi radicalismul logicii Reformei, căile protestantismului în istorie sunt nesigure şi sinuose. Nu fără un fel de planificare ar putea protestantismul din diferite ţări să fie cuprins de o simplă logică, de un concept general – profunda divergenţă dintre protestantismul anglo-saxon şi cel german care se simte cel mai clar. Cu adevărat, numai în protestantismul german a jucat motivul filosofic un rol determinant. Este cât se poate de adevărat, în mare măsură că deja a avut loc depărtarea de la Reformă. Dar această depărtare a fost numai o consecinţă a principiului Reformaţional, întoarcerea paradoxală a acestor principii. Disoluţia tragică şi paradoxală, mai mult decât evoluţia

protestantismului german „de la Reimarus la Vrede” este în sine un fel de subiect general şi la fel de bine o problemă. Acum vorbim de Reformă în sine. Trebuie să ne reîntoarcem de la Reformă. Chiar şi „Evanghelismul catolic” este numai un fel de pas ruşinos şi nesigur. Mai trebuie să adăugăm: ne putem întoarce la Biserică deschis şi direct, nu prin concesii, înţelegeri, acomodaţii sau compromisuri? Orice încercare de a ne în protestantism prin sămânţa şi suflarea preoţiei (sviaschchestvo), prin apeluri la branşele secundare şi al cele „ofilite” ale Bisericii este numai un compromis. Nu este natural să restaurăm succesiunea apostolică în Germania sau Anglia prin hirotoniile Singalese sau Malabar. Aceasta este mai mult un fel de a stopa harul, mai mult decât a îl găsii. În orice caz, calea spre Reunificare este lungă şi cu greu adevărată şi dreaptă. Cu adevărat, premisele ei, sunt mai mult un fel de diviziuni şi de lipse de legătură este recunoscută. Problema existenţei Reformei este legată indisolubil de problema Romei. Căci nu este destul să ieşim; ceea ce rămâne însemnă să ne întoarcem la Roma. Pentru acest motiv numai câţiva se întorc. Nu întotdeauna se găseşte falsitate în acest fel de absenţă de la întoarcerea prin Roma – adică la Roma. Căci „Roma” este în mod sigur un fel de nevoie de „reformă” – „la cap şi la membre.” Nu se potriveşte să cenzurăm prea aspru pe cei care sunt seduşi de neputinţele şi de deziluziile Romei. Totuşi, Roma este imens şi fără de măsură mai bogată decât Reforma. Reforma este un abandon, liber ales şi voit. Este o casă care a fost abandonată şi lăsată goală. Este un templu gol şi unul făcut ravagii. Dar templul roman nu este în niciun caz lăsat pustiu sau deşertat. Norul măririi lui Dumnezeu este încă deasupra templului. Duhul lui Dumnezeu suflă încă în romano catolicism şi nici măcar fumurile neclare ale patimilor umane deşarte şi ale perversiunilor nu îl poate perturba. Firul mântuitor al succesiunii apostolice nu a fost rupt. Tainele sunt încă valide. Sacrificiul nesângeros este adus şi oferit. Cine ar putea avea rezerve şi ar putea spune; că acestea nu sunt

primite în altarul ceresc sacrificial, într-un miros de bună mireasmă duhovnicească, ar trebui să se gândească de două ori. Obiectele sacre sunt încă în templu. Astfel, în orice caz, calea spre Roma şi prin Roma nu este o cale falsă. Neputinţa şi falsitatea Reformei constă din faptul că a fost mai mult un subiect pur uman, numai unul uman, mult prea umanizat – chiar dacă a constat din plecarea de sine şi din negaţie. Falsitatea Romei este de asemenea un fel de falsitate umană, căci nu poate exista o altă falsitate. „Adevărul vostru este pentru totdeauna şi Cuvântul vostru este adevărul." Dar în Roma am putea spune că mai există adevărul lui Dumnezeu. Roma este incorectă în credinţă şi slabă în iubire. Dar Roma nu este lipsită de har, nu este afară din har. Indiferent cât de ciudat ar părea, schisma Occidentului şi a Orientului este schisma şi diviziunea în credinţă şi în lipsa iubirii, dar nu este o schismă în har şi în taine, nu este o diviziune a Duhului. Duhul Mângâietor (Dukh uteşitenyi) este unul şi divizibil chiar şi în schismă. Destul de ciudat, ceea ce este cel mai important a fost deja realizat deplin – adică individualitatea harului – în ciuda faptului că ceea ce este mai mic şi cumva mai uşor fiindcă este uman, nu a fost realizat. Prin urmare Dumnezeu a unit ceea ce a fost fărâmiţat în fapte şi în gânduri de om. Dacă, de exemplu, pentru protestantism, calea în spre unificare constă în dobândirea preoţiei (sviaschenstovo) şi în restaurarea tainelor, atunci schisma Orientului şi a Occidentului ar putea fi rezolvată prin a ajunge la unitatea dogmatică a gândirii şi a unui fel de iubire frăţească. Romei şi Orientului îi rămâne să se reunească şi cu adevărat ele trebuie să o facă ca şi un fel de act al eroismului uman. Realitatea diviziunii cu Roma nu este în niciun fel de diminuată de aceasta. Probabil este cât se poate de dificil să ne întâlnim cu Roma pentru că tot motivul forţei diviziunii constă tocmai în această energie, probabil mult prea umană. Există ceva similar unei antinomii – sau în orice caz, ceva paradoxal – în romantism. Roma s-a sârguit în spre unitate. Roma este un simbol al unităţii şi al unificării. Prin toată istoria ei, Roma

a căutat unitatea. Roma este cea care a căutat unitatea şi a voit-o mai presus de orice – şi în orice caz, în această exigenţă există multă dreptate şi onestitate. Cu adevărat, insistenţa romanilor şi cererea lor grabnică pentru unitate creştină şi a păcii Bisericii a slujit ca şi cel mai mare obstacol şi a stânjenit reunificarea şi unitatea. Graba Romei a încetat procesul reunificării cel mai mult. Căci nu este unitatea cea care şi ei nu cauză astfel de căi pentru Roma şi în Roma. Cu adevărat, falsitatea primară şi cea şi cea mai importantă şi greşeala Romei se interesează şi s-a interesat în trecut numai de unitatea Bisericii. O dogmă papală este o dogmă falsă a unităţii Bisericii. Pe baza a ceea ce a fost spus, prima concluzie care trebuie făcută se referă la necesitatea urgentă a unor explicaţii dogmatice şi a unei „explicaţii" teologice cu Roma. În acest sens, exemplul întâlnirilor eşuate şi lipsite de succes ale ortodocşilor şi a romano-catolicilor imediat după Sinodul de la Vatican (Conferinţa Bonn a anilor şaptezeci) este foarte semnificativă şi foarte instructivă. În acel schimb de opinii a fost imediat evident cât se poate de mult principalul obstacol al apropierii şi al unităţii care a fost concentrată cât se poate de mult în sfera dogmatică – mai specific, în viziunea lor dogmatică a vetero catolicilor care a rămas cumva romanişti înguşti, simplii occidentali şi care nu au fost capabili de a se acomoda cu orientul în concluziile lor sau în conştiinţa lor ceva mai mult ca şi de un compromis. Aici imediat inima occidentală „închisă" şi greşelile ca şi un fel de consecinţe dogmatice. Bineînţeles, a mai exista mândria istoriei occidentale, faptele şi măreţia ei istorică, eroismul şi cavalerismul ei creştin. Dar miezul problemei a constat mai mult în premizele dogmatice, în formularea dogmatică în sine. Aici nu a existat niciun fel de eroare sau de greşeală în experienţa dogmatică în sine, nu numai un fel de definiţii dogmatice individuale. Tocmai din această cauză, calea minimalismului dogmatic este atât de periculoasă şi lipsită de efect atunci când ea a încercat să restricţioneze unitatea dogmatică a gândirii şi a înţelegerii ca şi un fel de cerc îngust şi redus a

adevărurilor de credinţă complet „necesare,” cu scopul de a permite ca „libertatea faţă de îndoială” să stea dincolo de conţinutul lor. O astfel de distincţie sau de demarcaţie ar fi fost posibilă numai dacă dogma ar fi fost atât de mult un fel de entitate inorganică sau mai mult un fel de agregat de convingeri dogmatice sau de poziţii. Credinţa şi dogma sunt un întreg organic. Un fel de neînţelegere încăpăţânată cu privire la „detaliile” dogmatice ne forţează să ne îndoim dacă sau nu există un fel de acord în experienţa credinţei, nu numai în premisele ei formale – dacă se potriveşte să ne exprimăm în acest fel – în contururile dogmatice, indiferent ce ar formulariza aceste contur, este mai mult o problemă a indiferenţei sau a „lipsei de necesitate.” Aici nu vorbim atât de mult despre gradualitate şi despre consistenţă în deducţiile logice şi în dezvoltări, ci mai mult în „precizia şi claritatea” iniţială, în viziunea credinciosului – adică în Revelaţia în sine. Ar fi destul un exemplu ca să ilustrăm acest lucru. Ar fi imposibil să atribuim listei „lipsei de necesar” sau de „îndoielnic” mai mult un fel de dogmă aparent externă despre sfintele icoane. Bineînţeles, numai că aceste icoane, recunoaşterea şi folosinţa lor sunt „necesare fără niciun fel de condiţionalitate” pentru mântuire. Dar fiindcă acest fel de grabă lipsită de rezerve şi încăpăţânată de a „,mătura sfintele icoane sub carpeta conştiinţei dogmatice” a fost martoră la vagul fără recurs al unor dogme ce nu pot fi înţelese a credinţei dincolo de care pictarea şi cinstirea icoanelor nu ar putea fi justificată. Pe scurt, ispita cu privire la icoane este într-un anume sens întotdeauna la fel la fel cu Întruparea în sine, la Natura lui Dumnezeu; este mai mult un fel de aversiune la ceea ce este istoric şi spus simţurilor. În orice caz, astfel de întrebări nu pot fi amânate expedient şi nici nu pot fi trecute cu vederea. Este imposibil şi nu este necesar să pătrundem în cele mai profunde rudimente ale credinţei. Căci şi aici, se poate vedea un fel de lipsă înţelegere şi o profundă inconsistenţă.

Din nou, ar fi destul un exemplu. În cea mai generală

concepţie despre Dumnezeu, există un fel de lipsă de acord între Orient şi Occident am putea cita argumentele secolului al XIV-lea peste Lumina Taborului şi premizele doctrinei care s-au referit la ea şi distincţia dintre energie şi esenţă în Dumnezeu. Acesta nu a fost fel de argument scolastic despre ceea ce este lipsit de necesitate şi ceea ce nu a fost important. Aici, nu numai că s-au întâlnit şi s-au coalizat numai două sisteme teologice ci două viziuni despre lume diferite, două experienţe. Întâlnirea nu a avut loc numai la suprafaţa polemică; ci ea mai mult şi-a descoperit profunzimea ei. Un fel de neînţelegere ireconciliabilă şi dureroasă a fost descoperită. A fost ridicată întrebarea. Nu ne v-a avantaja cu nimic să o evităm şi lipsa de sensibilitate faţă de acuitatea şi importanţa ei nu ar face decât să mărturisească la împietrirea religioasă în ansamblu. Astfel, „explicaţia" dogmatică a Orientului faţă de Roma ar fi trebuit să fie precis completă şi atotcuprinzătoare – şi mai întâi şi mai mult decât orice, organică. Ea este cumva o premisă falsă şi expedientă de a reduce toate diferenţele de a separa „paragrafele" despre ceea ce aparent a rămas numai un fel de acord. Ceea ce nu este acceptabil în Roma este mai mult ceva fundamental şi primordial şi nu numai anumite poziţii sau teologumene sau altele. Cu adevărat, mai întâi şi mai mult decât orice papalitatea nu a fost acceptată. Trebuie să găsim un fel de punct dureros în experienţa romană. S-ar părea că ea ar putea fi localizată şi expusă. Din nou, în faţa noastră aceasta este un fel de surpriză. În conştiinţa romană sentimentul că prin Înălţarea lui la cer, Hristos direct şi adevărat (deşi invizibil) a locuit şi a guvernat în Biserica „istorică" şi în cea pământească, nu a fost ceva destul de mult întărit şi exprimat. Este ca şi cum în Înălţare, El a lăsat şi a părăsit istoria până la A doua Sa venire (Parousia), până la reîntoarcerea Sa. Este ca şi cum istoria a fost abandonată, ca şi cum puţin s-ar fi schimbat în istorie. Aceasta ar putea fi numită „hiper-istorism." De aici nevoia unei posibilităţi a înlocuirii de Sine a lui Hristos în istorie – ideea unui „deputat." Creştinismul latin şi cel

roman nu este deloc simplu. Este imposibil să reducem toată diversitatea şi plinătatea vieţii teologice şi a celei tainice a creştinismului roman la o „idee” anume. În niciun caz, Roma nu este încredinţată papismului. Totuşi, este papismul cel care a avut un fel de trăsătură distinctivă în sensul distinctiv al Bisericii, mediul Bisericesc occidental. Pe de altă parte, nu este niciun fel de exagerare a noţiunii harismei ierarhice. Aici avem de a face cu un fel de „montanism” canonic. În orice caz, dogma de la Vatican nu este o definiţie şi o formulă, ci un fel de mărturie sau un fel de înştiinţare sau un fel de mărturie tainică. Papismul nu este numai un fapt canonic, ci şi unul tainic. În acest sens, respingerea canonică şi cea istorico-dogmatică este prin urmare nu la fel de importantă ca şi profunda transfigurare a viziunii hristologice. Papismul nu este numai un fapt canonic ci unul tainic. În acest sens, respingerea canonică şi cea istorică nu este prim urmare la fel de importantă ca şi schimbarea profundă a sensului Bisericii, reîntoarcerea la plinătatea viziunii hristologice. În experienţa occidentală există un mare vag hristologic. Aceasta se leagă de percepţia generală a istoriei. Pentru evlavia occidentală, percepţia lui Hristos în umilinţa evanghelică în Gheţimani, pe Golgota, în cununa de spini, este în întregime tipică. Învierea, victoria asupra decăderii şi a morţii este simţită insuficent. Patima şi moartea Mântuitorului este prin urmare percepută mult prea istoric („naturalist”). Învierea este prin urmare percepută ca şi un fel de ieşire din imperiu. Aici găsim principala topică a „explicaţiei” cu Roma. Pentru Roma, calea în spre reunificare este calea reîntoarcerii – adică, reîntoarcerea la surse. Aceasta ar trebui să fie şi este prima transformare a conştiinţei şi experienţei dogmatice. Toate aceste subiecte antice, subiecte ale epocilor Sinoadelor Ecumenice antice care la un moment dat nu s-au lipsit de Occident, ar trebui din nou să fie experimentate şi relucrate. În concepţia romană a unităţii Bisericii, nu numai îngustimea canonică sau cea juridică a perspectivei este falsă şi imposibil de acceptat. Ceea ce este mai

important şi mai periculos este lipsa de sensibilitate la toată seriozitatea schismei şi a divergenţei dintre Occident şi Orient. Este mai mult un fel de lipsă de sensibilitate tainică. De aici acest primitivism şi simplificare în „unirea" plantelor şi a proiectelor. Am putea spune că este mai mult un fel de exigenţă excesivă a lipsei dogmatico-tainice a cerinţei sau a toleranţei, care este falsitatea tacticii Romei şi a „unirii" sale (unionalnyi). Astfel este problema şi datoria tacticii sau a diplomaţiei Bisericii, un fel de pedagogie pastorală sau „politică creştină" (după cum a fost exprimată de Vladimir Soloviov). În acest sens, această abordare este capabilă de a fi în întregime experienţelor contemporane mai noi a „ritului oriental." În aceasta constă deziluzia fatală de sine. Fie că un ritual se schimbă pe sine sau pur şi simplu a rămas un ritual, niciun fel de „reunificare" nu are loc şi ritualul în sine este cumva deformat, este transformat sau degenerează într-o ceremonie, este dejucat şi golit de sens. Ritualul trebuie perceput în tot realismul lui ierarhic, dar chiar şi limitele condiţiei romane şi a celei occidentale sunt frânte în mod imposibil de exprimat. În ambele cazuri, unirea nu a mers. S-a dovedit în cele din urmă că Roma nu a controlat „ritualul oriental" deloc. Acesta nu este un „ritual" deloc, ci mai mult realitatea vie a unui alt creştinism roman. Există o continuitate mai mare şi simpatie între susţinătorii latinizării simple. Aceasta este mai mult un punct de vedere sobru. Schisma dintre Occident şi Orient nu constă numai în ritual şi în jurisdicţie, ci mai bine spus în experienţa credinţei.

Tradus din rusă de
Linda Morris

PARTEA A DOUA: ECUMENISMUL RUSESC
PETRU MOVILĂ

Crezul ortodox este văzut mai mult ca şi un fel de carte simbolică a Bisericii Ortodoxe. Încă o dată a fost

întărită de mărturia şi aprobarea autorităţilor bisericeşti superioare. Totuşi, au fost produse un fel de obiecţii autoritative şi fundamentale cu mult timp înainte împotriva unor astfel de concluzionări. Problema meritului şi a autorităţii Bisericii Ortodoxe este complicată şi ascuţită de faptul că pe temeiul acestei cărţi aparent simbolice stă timbrul distinctiv şi evident al influenţelor latine. Încă de la Sinodul de la Kiev în anul 1640, la prima discuţie a crezului susţinută de mitropolitul Petru Movilă, au existat neînţelegeri referitoare la toată seria de subiecte puse în discuţie. Rezoluţia lor a fost transferată judecăţii „Marii Biserici." Reprezentativii de la Kiev s-au întâlnit cu reprezentativii patriarhului de la Constantinopol la Iaşi în 1642. Teologii greci au dedicat din nou prezenţa opiniilor latine din Crez „Bisericii Ruse Mici" care a fost adusă din Kiev. Locurile corespunzătoare au fost schimbate şi în 1643 Crezul a fost aprobat în această formă corectată de un sinod permanent de la Biserica din Constantinopol şi de la patriarhatele orientale. Totuşi, acest crez nu a fost publicat nici în Orient şi nici în Kiev.

În loc, crezul a fost corectat şi întărit de patriarhi, Petru Movilă a publicat aşa zisul „Catehism mai scurt." În 1645, atât în poloneză cât şi în dialectul local. În ceea ce priveşte problemele controversale, el a repetat judecăţile latinizate de mai înainte, deşi într-o formă mai moleşită. Încă de la început crezul ortodox a găsit mult interes în Occident, în cercul crezurilor străine. În secolul al XVIII-lea, orientul ortodox a fost larg studiat de occident. A existat puţină filantropie în acest interes: acest secol a fost un timp al unor propagande străine intense în orientul grecesc şi în acest sens am putea spune că catolicii erau în concurenţă cu protestanţii. Spre adăugire, în dezbaterile interne dintre ei, mărturia Bisericii antice a fost de mare valoare în privinţa mai multor subiecte şi în special în învăţăturile despre taina euharistiei.

Caracterul latinizant al teologiei ruse şi a celei kieviene în general în timpul secolului al XVII-lea şi al XVIII-lea a fost de mai multă vreme cunoscut. Din

vremurile lui Petru Movilă şi până la Teofan Porcopovici (şi chiar mai apoi) în Kiev şi în alte domenii, munca teologică a ortodocşilor a fost captivă romano catolicilor şi scolastica a eclipsat deplin patristica. Limbajul grecesc a fost în întregime aproape uitat, ei mai că nu au ştiu de creaţiile părinţilor şi cunoaşterea Cuvântului lui Dumnezeu a fost slăbită. În învăţăturile teologice domina Aquino – şi mai mult, el era de obicei cunoscut la mâna a doua sau a treia. Influenţele scolastice latine au fost cel mai mult folosite, din câte se pare de Petru Movilă. Dependenţa apropiată a acestei activităţi liturgice asupra modelor romano catolice a fost de mai multă vreme remarcată: mult din această carte de rugăciuni este tradusă literal din „ritualul" roman al papei Pius V şi publicată pe bazele activităţii Sinodului de la Trent. Activitatea lui Petru Movilă a adus cu sine interpretări eronate şi opoziţii directe în vremurile sale, atât de la clerici cât şi de la credincioşi. Bineînţeles, trebuie să accentuăm cu cea mare decisivitate că în această activitate a sa, Petru Movilă a fost un lider Zelos al credinţei ortodoxe şi un luptător feroce împotriva uniaţiei (uniia). Movilă a voit să se echipeze pe sine pentru lupta cu latinii pe costul lor. Totuşi, acest fel de experienţă s-a dovedit a fi cumva ambiguă şi lipsită de succes. S-a format o mişcare teologică care era deplin legată de scolastică şi psihologia iezuită. Sistemul teologic a fost construit pe temelii străine şi a obstrucţionat căile creative. Din nou şi aici cu greu putem vedea experienţa „abordării doctrinare." Au fost resimţite slăbiciunea şi sărăcia. În teologia kieviană nu s-a simţit niciun fel de duh creativ. Am putea spune că aceasta a fost mai mult un fel de mişcare literară decât una teologică, căci în ea totul s-a redus al un fel de transplantare şi la un fel de refrazare a cărţilor altora. Într-o astfel de şcoală, bine înţeles că a fost dobândită un fel de psihologia anume, s-a format un tip religios unic. Ar fi cu greu mult prea puternic să spunem că tipul a fost mult prea mult decadent. Într-o măsură semnificativă, acesta a fost un proces inconştient. Până în această zii, istoria teologiei kieviene nu a fost deplin

studiată şi în literatura rusă nu există o lucrare totală şi cuprinzătoare pe acest subiect. Materialul care a fost colectat este încă insuficent. Trăsăturile generale a procesului istoric pot fi subiliante cu un fel de încredere deplină. Latinismul kievian a fost întâlnit cu mare neîncredere în orient şi în Moscova. Adevărat, lupta cu aceasta nu a fost întotdeauna plină de succes şi în ea nu putem simţii mai întotdeauna un fel de exces contradictoriu. Aceasta a avut loc mai mult în dezbaterile scolastice şi în cele lipsite de creative. Influenţa kievianǎ de atunci nu a mai fost resimţită în dezbaterile excesiv contradictorii. Aceasta a avut mai mult în dezbaterile non-creative scolastice. Influenţa kievianǎ de atunci nu a mai fost căutată, până în vremurile mai recente. Este destul de curios că în special reprezentativii dispoziţiilor lipsite de creativitate şi greoaie au arătat o înclinaţie şi o tendinţă în spre acest fel de obiceiuri şi de tendinţe. În timpul anilor ’20 din secolul ce a trecut în Rusia, celebrul Arhimandrit Fotie (Spasski) a fost un admirator ardent al crezului ortodox şi în anii ’30 el a fost introdus în şcolile religioase ca şi un material de predare la cererea procurorului Protasov. În acele vremuri existau teologi în care toată teologia lor se ascunde în “coiful” lor. Trebuie să recunoaştem unul dintre cele mai mari servicii ale pururea pomenitului Filaret, mitropolit de Moscova, lupta de deschidere şi de ascundere cu acest cripto-latinism non-creativ în teologie. Din acest punct de vedere, mărturia „scurtă” referitoare la sursele crezului ortodox, care a fost făcut de unul dintre cei care au publicat în acest nou text este de mare interes. În toate sensurile şi distribuţia materialului, există un fel de dependenţă apropiată de catehismele latine din acel catehism al lui P. Kanziina, din romano catolicism, în special cel al lui Aquino. Movilă a rezolvat toată seria problemelor teologice „după modelul latin”; el a recunoscut purgatoriul, deşi nu unul al flăcărilor, el atins în spre creaţionism şi a portretizat condiţia originală a omului la fel ca şi Aquino, el a susţinut prezenţa harului lui Dumnezeu. Aparent el s-a împărtăşit

de opinia lor a Concepţiei imaculate, care în general a fost foarte răspândită în cercurile de la Kiev. Congregaţia „mai mică” (mai tânără) a „Frăţietăţii de la Mladenchskii”) care a constat din elevii de la Kiev a Colegiului lui Movilă, fiind dedicată concepţiei imaculate şi membrii ei („solidariţionişti”)au fost numiţi „slujitorii binecuvântatei fecioare Maria, Binecuvântată întru cei de sus.” Un apărător fervent al acestei opinii a fost mitropolitul Ioasaf Krokovski (în timpul perioadei de tensiune dintre secolele ale VII-lea şi al XVIII-lea).

Ar fi mult prea greu să spunem că în teologia de la Kiev a existat un fel de credinţă nedreaptă, dar a existat un fel de gândire nedreaptă. Această şcoală îngustă şi plină de restricţii a fost tăiată di rădăcinile ei paterne vii; în această îngustime şi miopie constă sursa şi cauza digresiunilor teologice. Aceasta nu ar putea să ne conturbe, la fel cum opiniile Sfântului Dimitrie Rostovski nu ar trebui să fie perturbatoare, la fel cum nu ar trebui să fie nici opiniile „latine” acceptate din crezul ortodox care au, chiar şi după toate corectitudiniile, poartă marca surselor. În acest sens, trebuie să ne reamintim de şcoliile de teologice antică, de un fel de paternitate argintie a antichităţii – de exemplu, lip sa de acurateţe teologică şi digresiunile clare ale lui Sfântului Grigorie de Nyssa şi a Sfântului Chiril al Alexandriei. Indiferent cât de lipsit de acceptare a ar părea conştiinţei şi şi experienţei originale a Bisericii în aceste inconsistenţe şi erori, este la fel de imposibil de admis să vedem reflecţia gândirii ortodoxe în teologia Kievului. Aceasta a rezolvat problema meritelor crezului ortodox. În ea nu putem vedea niciun fel de „carte simbolică” şi nicio mărturie potrivită a credinţei ortodoxe, care a transmis experienţa generală a Bisericii ca şi un model care a determinat gândirea teologică cu un fel de autoritate deplină şi cu una stringentă chiar. Aceasta este o carte academică, crezul şcolilor, un fel de relicvă istorică, o mărturie faţă de gândirea unei epoci anume şi a unor mişcări anume. În ultimă analiză, bineînţeles, este mai mult un crez ortodox, dar cu greu unul acurat.

La acel final general consideraţia ar putea fi adăugată. Cu motive foarte bine întemeiate, mai mulţi teologic contemporani au dezbătut existenţa şi posibilitatea cărţilor simbolice în Biserica Ortodoxă. Aceste gânduri adevărate cer disecţie şi încurajare. Rămâne cât se poate de mult imposibil de dezbătut că nu există cărţi simbolice şi că numai ele sunt suficent de elocvente. Înseşi conceptul de „carte simbolică" a originii Occidentale şi care a fost formată în timpul Reformei şi al perioadei de după Reformă şi care se interesează mai mult de caracterul „progresiv" al crezurilor occidentale. În acest sens, un fel de combinaţie a elementelor teologice şi a celor dogmatice este reflectată, un fel de încercare de a ratifica un sistem teologic unit şi obligatoriu ca şi un standard obligatoriu al credinţei. Cărţile simbolice de gen similar din Biserică sunt cât se poate de mult imposibile. Nu a existat şi nu poate exista un fel de teologie uniformă şi mai întotdeauna trebuie să existe diversitate a modelelor teologice. Nu este o carte, ci un fel de experienţă a Bisericii vie şi neruptă, care este norma şi standardul lor de acolo. Totuşi, această experienţă a fost descoperită potrivit şi „aruncată" – cu greu numai în deciziile sinodului. Ar fio mai bine să spunem că aceasta a fost aruncată constant, fără niciun fel de forme canonice. Există căi supracanonice de a face distincţie între duhuri. Ar fi mult prea lipsit de relevanţă să accentuăm caracterul determinant a nu numai mărturiilor antice ale credinţei. Tăria de aici constă u numai în „antichitate" şi nu numai în „universalitate." Tot ceea ce este „universal" nu are automat valoare „catolică." „Catolicismul" este datul lui Dumnezeu şi semnul Duhului. Voinţa lui Dumnezeu se aşează pe această pecete, arătându-se ca şi un fel de potrivire, depăşind „ordinea naturală." În aceasta a constat pledoaria infailibilităţii Bisericii şi temelia puterii doctrinare a Bisericii. Biserica este ceva mai largă decât şcoliile teologice. Crezurile scolastice şi sistemele ar trebui mai repede şi mai arbitrar ridicate la nivelul de „simboluri." Gândirea primară are încă nevoie de a fi

dezvoltată şi descoperită contemporaneităţii şi unei teologii ortodoxe restaurate. În secolele recente a fost de m ai multe ori scolastică şi numai scolastică. Am fi înclinaţi să credem că a început mai mult un fel de „îmbisericire” reală. Pe această cale , cărţile înguste duhovniceşte şi recente care au pretenţia a de a fi „simbolice” nu ar trebui să eclipseze ceea ce a fost cumva har ca şi har al lui Dumnezeu şi experienţă a slujirii lui Dumnezeu.

Traducere din limba rusă de
Linda Morris

ECUMENISMUL RUS TIMPURIU
Constantin Ostrozski

Prinţul Constantin Ostrozski (1526-1608), întemeietorul comunităţii din Ostrog şi mai apoi monahul Vasile, a fost o figură controversată. El a fost mai presus de orice politician şi diplomat, dacă nu chiar un om de stat. Modalitatea lui de abordare la problemele religioase a fost pragmatică şi culturală, dacă nu teologică. Un nativ din Lituania, Ostrozski a fost mult mai „occidentalizator” decât prietenul său prinţul Kurbski, care în ciuda lipsei sale de gust virulente pentru tendinţele culturale şi cele politice din Moscova şi indiferent cât de mult erudiţia sa se baza pe texte latine şi pe publicaţii occidentale, a rămas un puternic moscovit şi un grecofil ardent chiar şi în exilul său polonez. Dintre cei doi, orizonturile culturale ale lui Ostrozski au fost probabil cele mai largi, dar a existat puţină coerenţă în punctele sale de vedere. El a avut un fel de predispoziţie pentru ajustări şi compromis şi politica lui a oscilat frecvent. Fără nicio îndoială a fost un puternic apărător al ortodoxiei şi a jucat un rol importat în pregătirea căii pentru uniaţie, lucru care a dat câştig de cauză celor care l-ar fi etichetat ca şi un simpatizator.

Într-un anume sens, prinţul Ostrozski ar putea fi privit ca şi primul „ecumenist” slav oriental. El a avut un interes profund în reconcilierea tuturor comunităţilor creştine din Polonia şi Lituania, pentru a asigura ordinea în acest sens. El a pledat ca creştinii să coopereze şi să

vieţuiască cinstit. Chiar şi poziţia lui personală sa fost destul de curios implicată. Deşi a fost un aderent puternic al Bisericii Ortodoxe, Ostrozski a fost căsătorit cu o soţie romano catolică şi a avut relaţii de familie strânse cu calvinii şi unitarienii. Fiul său cel mai în vârstă, prinţul Janusz, a fost botezat după ritualul romano catolic şi numai unul dintre restul copiilor lui a rămas ortodox, chiar dacă el a avut o soţie romano catolică.[29]

Interesele ecumenice ale prinţului Ostrozhski au creat suspiciune în anumite domenii. Mai întâi el a fost acuzat de enorm de multă simpatie pentru socinieni, cu care el a susţinut că le împărtăşeşte convingerile lăuntrice: „quamis religionem unitariam quam în corde amplectebatur no sit professus, unitariam, quam în corde amplectebatur no sit professus, uniariorum tamen fautor et patronus fuerit.”[30] Este adevărat că Ostrozski le-a admirat sistemul lor educaţional şi dedicarea lor faţă de valorile culturale. El nu a ezitat să se întoarcă la ei pentru ajutor. Din partea ortodocşilor el l-a împuternicit pe socinianul Motovilă[31] ca să scrie o respingere a celebrei cărţi a lui Petru Skarga, Despre unitatea Bisericii lui Dumnezeu sub un pastor [Vilna, 1577][32] cu care iezuiţii şi-

29 Vărul lui Ozstroski a fost Ioan Chrsitopher Tarnowski, cu care Petru Skaga a trăit timp de doi ani. Fiica lui Ostrozski s-a căsătorit cu Jan Kiszka, un fel de nobil socinian conducător din Lituania. Pentru o genealogie a familiei Ostrozski a se vedea J. Wolff, *Kniazowie-ruskcy* (Varşovia, 1895).

30 Vindiciae pro uniatorum in Polinia Religionis libertate ad Equite polone conscriptae” în Christopher Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum,* (Friedstaat, Amsterdam, 1648). [Nota autorului].

31 Motovilă, un trinitar obscur, probabil un lituanian, se pare că a fost un mileniarian. Singura informaţie despre el pare că o avem dintr-o scrisoare scrisă de prinţul Kurbskii în 1578. Cartea lui nu a fost niciodată publicată.

32 Petru Skarga (1536-1612) a fost cel mai influent iezuit polonez al timpului său. El şi-a început cariera lui ca şi cancelar al Arhiepiscopiei catolice din Lvov, unde a realizat unele contacte primare cu Ostrozshki. După ce a intrat în ordinul iezuit, a ajutat la întemeierea de şcoli în Jaroslav şi Vilna şi când colegiul de la Vilna a devenit prima universitate iezuită în 1578, Skarga a fost primul ei rector. Celebra sa

au lansat campania lor literară pentru a câştiga ortodocşii din Polonia la unire cu Roma.[33] Kurbski a fost aprins de actul lui Ostrozski. Motovilă a fost trimis lui ca şi un „deputat al lui Antihrist" şi ca şi ucenic al impiosului Arie,[34] Fotin[35] şi Pavel de Samosata[36] „Liderii creştini au mers la astfel de extreme ale insolenţei şi ale nebuniei", a suţinut el, „că ei nu numai că au fost lipsiţi de ruşine şi au hrănit aceste otrăvuri în casele lor, ci ei l-au luat ca şi puncte de susţinere şi ca şi asistenţi. Ceea ce este şi mai

carte, care de fapt a fost scrisă cu trei ani mai înainte de a fi publicată, a abordat Biserica greacă în tradiţia Sinodului de la Florenţa. Principalele lui argumente pentru uniaţie au fost că împăratul bizantin şi patriarhul au acceptat original uniaţia de la Florenţa, restaurând astfel unitatea întregii Biserici de sub papă care a existat de mai multe ori mai înainte şi că patriarhul grec contemporan se afla sub dominaţia umilitoare a turcilor şi a fost ales şi depus contrar dreptului canonic. Cartea a fost retipărită în 1590 cu o dedicaţie către regele Sigismund III; la a cărui curte Skarga a fost predicator oficial din 1588. În prefaţă la a doua ediţie Skarga s-a plâns dacă sau nu nobilii ortodocşi bogaţi (Ostrozski) care au cumpărat toate copiile de la prima ediţie şi le-a ars şi el l-a obligat pe rege să amâne negocierile cu episcopii pro-uniaţie. Skarga a fost reprezentatul regelui şi principalul teolog romano catolic la Sinodul din Brest în 1696 când uniaţia a fost ratificată formal şi a lucrat fără de încetare până la moartea sa în 1612 pentru a promova cauza romano catolică atât între ortodocşi şi între protestanţi. A se vedea J. Treiak, *Skarga w dzejach i leiteraruture unii brzeskie* (Cracovia, 1912).

33 Destul de curios, prima ediţie a cărţii lui Skarga a fost dedicată lui Ostrozski şi în prefaţă autorul s-a referit la conversaţiile pe care le-au avut mai înainte referitor la acest subiect. [Nota autorului].

34 Arienii au fost ucenicii prezbiterului alexandrin din secolul al IV-lea (mort la anul 336) care a învăţat că singurul adevăratul Dumnezeu este Dumnezeu Tatăl şi că Hristos nu a fost cu adevărat Dumnezeiesc, că a „existat o vreme când El nu a existat." Condamnat la primul Sinod de la Niceea în anul 325, erezia ariană a fost răspândită şi a provocat o controversă amară mai prin toată Biserica din secolul al IV-lea, o controversă care a durat până la al doilea Sinod Ecumenic din Constantinopol în anul 381. Termenul de „arian" a fost prin urmare pus în aplicare diferitelor secte anti-trinitare şi unitariene care au apărut în timpul reformei protestante.

35 Fotin din Sirmium a fost condamnat în anul 345 ca şi un modalist sau ca şi unul care a susţinut că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt doar trei expresii diferite sau operaţii ale unui singur Dumnezeu.

uimitor, ei i-au chemat la un fel de pază a duhovnicească a Bisericii lui Dumnezeu împotriva duhurilor satanice şi l-a încredinţat să scrie cartea împotriva latinilor pe jumătate creştini." Intransigenţa Kurbski a fost probabil împărtăşită numai de câţiva, cu mulţi alţii mulţumiţi de a fi listaţi ca şi eretici de către Ostrozhki în cauza ortodoxă. A ezita sau a stărui ca şi scrupulă a fost un risc prea mare în această luptă.

Deschiderile ecumenice ale lui Ostrozski nu au fost limitate la protestanţi; ele au ajuns şi la romano catolici. Cu un anumit număr de ocazii el a fost de acord cu celebrul misionar iezuit Antonio Possevino,[37] la fel cum a făcut cu nunţiul papal Bolognetii.[38] El a raportat Romei că

---

36 Pavel de Samosata a fost episcop de Antiohia din 260 până în 268 şi care a profesat o teologie eretică care a accentuat unitatea lui Dumnezeu până în punctul modalismului şi umanitatea lui Hristos până în punctul adopţiansimului (crezul că Iisus ar fi fost un om obişnuit pe care Dumnezeu L-a ales să fie Hristos).

37 Antonio Possevino (1534-1611) a fost un oponent înfocat al Reformei Protestante, a devenit iezuit în 1559. Possevino, fiind destul de plin de succes în predica împotriva Reformei în Franţa (1562-1572), a devenit legat special al Papei Grigorie XIII în 1577. Misiunea lui a fost de a îl aduce pe Regele Ioan III în Suedia la catolicism (De fapte regele Ioan s-a convertit dar imediat a renunţat când papa a refuzat să i-a în considerare anumite reforme: o liturghie în limba natală, căsătoria clericilor şi comuniunea în „ambele specii"). Următoarea lui misiune papală a fost la Ivan cel Groaznic care a cerut un fel de mediaţie papală după pierderea din Polonia. În 1581 el a venit în Rusia şi a negociat un armistiţiu. Încercările lui de a realiza o reunire a Bisericii a eşuat şi el s-a întors din nou în Roma în 1582. mai apoi el a slujit ca şi nunţiu papal în Polonia cu instrucţiile de a continua să lucreze un fel de reunire. Când Ivan cel Groaznic a murit în 1584, contactul cu papalitatea a fost rupt. Din 1587 în 1591 Possevino a fost profesor de teologie la Universitatea din Padova. Între scrierile lui, el ne-a lăsat valoroasa lui *Moscovia* (Vilna, 1586). A se vedea S. Polcin, S. J. *O tentativă a uniaţiei în secolul al XVI: misiunea religioasă a părintelui Antonie Possevin S. J. En Moscovie (581-1582)," Orientalia Christiana Analecta,* CL (Roma, 1957) şi O. Halecki, „Ultima relaţiei a lui Possevino despre relaţiile ruseşti şi cele poloneze," *Orintalia christiana periodico,* XIX (1953).

38 Alberto Bolognetti a fost nunţiul papal în Polonia din 1581 până la moartea sa în 1585.

era pe cale să se convertească, pe lângă aceste deliberaţii Ostrozki a adus un mare număr de laici şi de clerici şi când a venit în discuţie a fost inclus chiar şi regele Ştefan Batorii. În acest moment Ostrozski a considerat că a obţine uniaţi greci de la colegiul Sfântul Atanasie din Roma pentru a preda la Ostrog, deşi după planul său şcoala de la Ostrog a trebuit să rămână o fortăreaţă a ortodoxiei stricte. Mai apoi el l-a convins pe Adam Pociej (Poti),[39] viitorul mitropolit uniat de a luat sfintele ordine şi mai apoi deşi simpatiile romane ale lui Pociej nu au fost secrete, a susţinut promovarea lui la episcopat.

Ostrozski a avut de fapt propria lui schemă a reunirii cu Roma şi a fost gata să meargă la Roma pentru a discuta cu papa. Când a venit în cele din urmă timpul unirii, Ostrozski nu a ascultat şi la Sinodul din Brest adunat la anul 1596 pentru a promova reunirea, el a condus forţele opunerii care au întrerupt începuturile. Mulţi ani mai apoi el a fost recunoscut ca şi liderul mişcării de rezistenţă ortodoxe care a apărut în ţinuturile occidentale. În aceste acte Ostrozski nu a fost inconsistent. Viziunea sa a unităţii a fost destul de diferită de cea negociată de uniaţie. Acolo totul a fost realizat de episcopii locali care au acţionat clandestin şi singular. Aceasta a contracarat direct planul lui Ostrozski pentru o discuţie deplină şi obişnuită a tuturor subiectelor implicate şi fără consimţământul Bisericilor din Moscova şi Moldova. Când după stabilirea

39 Adam Pociej (mort în anul 1613), a fost un nobil influent şi un castelan la Brest, a crescut ca şi calvinist şi numai mai apoi s-a alăturat Bisericii Ortodoxe. El a luat numele monahal de Ipatie şi a devenit episcop de Brest şi Vladimir în 1593. La scurt timp după aceasta, la o întâlnire tainică la Torczin în 1594, el s-a declarat în favoarea unirii cu Roma şi a început să lucreze foarte aproape de un alt episcop, Terleţki în a promova uniaţia între restul clericilor din Lituania. Pe data de 1 iunie 1595 el a semnat un mesaj formal cu Regele Sigismund III anunţând că el şi alţi câţiva episcopi au fost gata de a intra în comuniune cu Roma şi în toamna acestui an el a călătorit la Roma cu Terleţki pentru a prezenta unirea cu papa Clement VIII. În 1599 el a fost ridicat la rangul de mitropolit uniat al Kievului. O biografie a lui Pociej de I. Savicky a apărut în *Jubilenja kniki v 3000-litni rokovni smerti mitropolia Japatiya Potiya* (Lvov, 1914), pp. 1-133.

consecinţelor sinodului, Biserica Ortodoxă a fost scoasă în afara legii în Polonia şi Lituania, Ostrozski a început o puternică campanie pentru revocarea deciziei. Bazându-şi lupta sa pe dreptul şi necesitatea „libertăţii religioase," el din nou şi încă o dată s-a găsit pe sine atras în spre protestanţi, care timp de mai mulţi ani au suferit un fel de discriminare sub lege şi a căror ameninţare asupra ortodoxiei a fost acum eclipsată de romano catolicism.

Acestea s-au întâmplat cu mult înainte ca ortodocşi şi protestanţii să ajungă la concluzia să îşi unească forţele în lupta loc comună pentru libertate religioasă. Singura şansă de succes a constat într-un fel de acţiune concentrată. Adunându-şi forţele în anul 1570 prin Mărturisirea de la Sandomirez [Confessio sandomiriensis],[40] protestanţii au preluat subiectul unei cooperaţii mai apropiate cu ortodocşii la finalul Sinodului din Tourn în 1595. Într-o scrisoare, Ostrozski a avertizat acest organism că o uniaţie romano catolică era în joc şi şi-a proclamat propria lui solidaritate cu protestanţii. El a declarat că în opinia sa, ortodocşii au fost distanţi faţă de romani dar mult mai aproape faţă de evanghelişti (calvini).[41] În 1599 o conferinţă unită s-a întâlnit în Vilna, cu reprezentativii ortodocşi cu un mic grup condus de Ostrozski.[42] Scopul imediat al afacerii a fost de a formula o poliţă comună în lupta împotriva libertăţii religioase. Dar din nou, cele două grupuri s-au întâlnit din nou şi din nou a apărut ideea unităţii. Faţă de aceasta, clericii ortodocşi s-au dovedit a fi

40 *Confessio sandomiriensis* a fost produsul unui sinod ţinut în 1570 ca şi proiect al unificărilor protestante. Totuşi, *confessio* a rămas crezul nu numai al calvinilor şi a Fraţilor (boemieni) cehi. Sinodul a elaborat aşa numitul *Consensus sandomiriensis,* care a fost o pledoarie de a lupta împotriva romano catolicilor şi a anti-trinitarienilor.

41 Scrisoarea Ostrozski către Sinodul din Tourn i-a invitat pe protestanţi să se alăture în opoziţia lor faţă de Unirea de la Brest şi a vorbit chiar şi de un fel de răscoală armată. Scrisoarea sa se găseşte în *Russkaia istoricheskaia biblioteka,* XIX, 642-654.

42 Incidental, în vremea lui Sigismud II Augustus (1548-1572) negocierile cu „cei care aveau credinţe diferite" au fost o parte din programul catolic liberal [nota autorului].

reticenţi şi evazivi, dacă nu chiar deschis ostili. Principalul vorbitor pentru uniaţie a fost în delegaţia protestantă Simon Teofil Turnovski, preşedintele Frăţietăţii [boemiene] cehe din Polonia.[43] El a susţinut că sub anumite condiţii protestanţii şi ortodocşii s-ar fi putut unii şi a citat negocierile ţinute în 1451-1452 între Calixtin din Praga şi Biserica din Constantinopol, care s-au finalizat în înţelegere.[44]

După conferinţa de la Vilna, anumiţi protestanţi au schiţat un memorandum care a citat proeminent punctele de acord dintre evanghelici şi ortodocşi şi au pus subiecte care au cerut dezbateri mai profunde în apendice. Aceasta a fost trimisă la Constantinopol. Deşi ortodocşii nu au luat parte la această acţiune, se pare că Ostrozski a simpatizat cu aceasta. Meletius Pigas, patriarh al Alexandriei şi locum tenens al scaunului ecumenic, a înştiinţat primirea misivului,[45] dar care a fost cât se poate de reluctant ca să se interfereze cu afacerile poloneze, el şi-a ţinut replica sa

---

43 Pentru descrierea lui Turnovski a călătoriei sale în 1570 la Sandomirez a se vedea K. E. J. Joerensesn, *Ökumenische bestrebungen unter den polnischen protestanten* (Copenhaga, 1942), p. 261.

44 Ultraquisştii au fost un grup religios conservator în Boemia care s-au rupt de Biserica Romano catolică în privinţă la subiectul împărtăşirii cu ambele specii. Ei au fost recunoscuţi de sinodul de la Basel (a se vedea mia jos nota 18) dar relaţiile cu Roma s-au rupt când papa a refuzat să le recunoască candidatul lor ca şi episcop. În anul 1451, ei au trimis un reprezentativ la Constantinopol pentru a discuta unirea cu Biserica Greacă, dar din moment ce scaunul patriarhal era vacant proiectul s-a rezumat la schimbul de mesaje prieteneşti şi a fost total uitat când oraşul a căzut sub turci doi ani mai apoi. Între timp, descendenţii mai radicali boemieni ai husiţilor au câştigat putere în Boemia şi când Luther a apărut pe scena membrilor Bisericii ultraquiste ei fie că au acceptat reforma fie că au fost reabsorbiţi în Biserica Catolică. Biblia lor, publicată în Veneţia în 1509 s-a bazat pe Biblia lui Huss, care a fost în sine un fel de revizuire a versiunii vernaculare presupusă a fi lucrarea Sfinţilor Chiril şi Metodie.

45Meletie Pigas (1601) a fost destul de active în încercările de deschidere de unire cu Biserica Romano catolică în Lituania şi în insula Chios. Principala lui lucrare a rămas I. Malişevski, *Aleksandriiskii patriarch Meletii Pigas I ego uchastvie rtusskoi tservki* (Kiev, 1872), 2 volume.

evazivă şi lipsită de orice obligaţii. Meletie l-a autorizat pe exarhul său, Chiril Lucaris, care atunci locuia în Polonia, ca să discute propunerea la nivele locale. Aparent nu a fost făcut nimic. Toate în toate, a fost cât se poate de utopic să ne aşteptăm că un fel de uniaţie evanghelică să fie formată ca să contracareze Uniaţia de la Brest. Totuşi, tot episodul a avut o semnificaţia sobră pentru viitor. În timpul negocierilor dintre protestanţi şi ortodocşi, problema uniaţiei a fost pusă în termenii care au definit „unitatea credinţei" ca şi un fel de opunere obişnuită credinţei latine. Ca şi consecinţă ortodocşii s-au găsit pe sine într-o poziţie în care punctul lor de început a trebuit în fie lucrat întru schisma tensiunii occidentale: Roma sau Reforma.

Deşi planul pus în joc la Vilna nu a primit niciun fel de dezvoltare, cooperarea ortodoxă şi cea protestantă a continuat. Polemiştii ortodocşi au folosit enorm de mult literatura anti-romană, în special problema supremaţiei papale, unde ei au folosit obişnuit argumente avansate la marile Sinoade Reformate din Basel şi Constanţa.[46] Destul de populară a fost De republica ecclesiastica, cartea de schiţă a lui Marco Antonino Dominis (1566-1624), care la un moment dat a fost Arhiepiscop de Spalatro, care a părăsit Biserica Romei şi mai apoi timp de mai multă

46 Sinodul din Constanţa, al XVI-lea mare Sinod al Bisericii Romano Catolice, s-a întâlnit din data de 5 noiembrie 1414 până pe data 22 aprilie 1418. a avut trei scopuri principale: 1) a rezolva „schisma occidentală," care a fost adusă de un fel de pretenţii similare la papalitate de Grigorie XII şi de anti-papii Ioan XXII şi Benedict XIII; 2) a condamna ereziile lui Ioan Wycliffe şi Jan Hus (Hus a fost ars pe rug aici în 1415); 3) de a iniţia reforme care să întărească puterea sinoadelor pe cheltuiala papalităţii. A se vedea L. R. Loomis, tr. *Sinodul de la Constanţa,* editat de J. M. Mundy şi K. M: Woody (New York, 1961). Sinodul din Basel a avut loc în 1631 pentru a corecta diferite abuzuri monetare, între ierarhia romano catolică. Papa Eugeniu IV s-a mutat la Ferara în 1437 dar partidul conciliarist de la Sinod s-a răzvrătit, depunându-l pe papă şţi trimiţându-şi propria lor trupă la Constantinopol pentru a obţine participarea într-un proiect al unirii. Grecii, au ales să meargă cu oastea papală la Sinodul de la Florenţa Frerarra şi reprezentanţii Sinodului din Basel au organizat în cele din urmă recâştigarea papei Nicolae V şi s-au împrăştiat în 1449.

vreme a avut o poziţie în Biserica Angliei. Ca şi traducere, cartea sa a circulat destul de mult în manuscris între slaviii din Rusia occidentală.[47] Dar probabil cea mai tipică literatură polemică care a fost adoptată de scriitorii ortodocşi în aceste vremuri a fost Apokrisis, publicată în 1597 sub numele lui Christopher Filaret (Philalethes). Ea a fost intenţionată ca şi o replică la cartea lui Skaga despre Sinodul din Brest. Pretinzând că această carte a fost o traducere, care probabil i-a prostit numai pe câţiva, autorul s-a ascuns pe sine (într-un fel de frecvent între socienieni care au venit în apărarea ortodoxiei) în spatele unui pseudonim literar, deşi se pare că identitatea lui a fost cunoscută la mai mulţi contemporani. Erudiţia curentă a fost stabilită, deşi nu cu multă certitudine, că el nu a fost ici un slav oriental şi niciun ortodox, ci mai mult calvinul Martin Bronsky, un diplomat polonez care mai multă vreme a slujit ca şi secretatul lui Ştefan Batory.[48] El a fost un participant activ la întâlnirile dintre evanghelici şi ortodocşi şi un prieten apropiat al familiei Ostrozski.[49] Dacă cu adevărat Broskii a fost autorul la Apokrisis, atunci este cu greu plauzibil că Ostrozski pentru a doua oară a fost cât se poate de instrumental în listarea unui protestant care să contracareze romano catolicismul „din partea adepţilor religiei greceşti.”[50]

Ţelul autorului în Apokrisis a fost de a analiza modalităţile Sinodului din Brest dintr-un punct de vedere

---

47 Cartea lui Marco Antinioo de Dominis a fost publicată în 1617 şi a afirmat că papa a fost *primus inter patres* [primul între egali] cu nici un fel de altă jurisdicţie între restul episcopiilor.

48 Bronski a fost trimis de două ori ca şi ambasador la Khan şi în Crimeia. Vizitele lui au inspirat valoroasa lucrarea a sa *Descriptio tataria* (Colloniae Aegip, 1585). [Nota autorului]. Există o ediţie rusă a acestei cărţi, „Opisanie Kryma,” în *Zapisski odesskago obschschtva istorii i dcrevnoistei* (Odessa, 1867(, vol. IV).

49 Casmir Nesetski a comemorat *Cartea crainicilor* [Gerbovnik] şi l-a menţionat pe Broski în termeni de flatare. [Nota autorului].

50 *Apokrisis* se cunoaşte că a existat în cel puţin două versiuni, poloneza originală şi un fel de adaptare pentru Rusia Occidentală. Mai apoi Brosnki a mers înapoi la uniaţie. [Nota autorului].

legal şi canonic. Ceea ce a fost cât se poate de capabil de discernut în lucrarea sa cel puţin în părţile cheie este influenţa lucrării lui Calvin Institutiones christianae.[51] Girul protestant este cât se poate de evident în accentul pe drepturile laicilor în Biserică şi pe autoritatea minimă a episcopiilor. Un fel de plecare similară a caracterizat secţiunea de închidere a tratatului, dedicat papalităţii. Aici autorul a făcut uz de noua şi voluminoasa carte a lui Sigradus Lubbertus (1556-1625), intitulată De papa romano (1594) în care Papa a fost identificat-o cu Antihrist.[52] Aparent cartea lui Lubbertus a avut o circulaţie largă între ortodocşi, cu câţiva scriitori importanţi care au folosit-o: Meletie Şmotriţki,[53] în Plângerile sale referitoare la O Biserică Apostolică ecumenică şi una [Threnos, 1610]; Zaharia Kopystenskii, în Pali nodija, Ştefa Zizani, în „Predica Sfântului Chiril al Ierusalimului despre Antihrist şi Vremurile sale.”[54] Aparent cartea lui Lubbetus, de

51 *Institutiones Christianae,* celebrul compendiu al teologiei calvine a fost mai întâi tipărit în Basel în 1536 şi apoi revizuit şi extins până la moartea lui Calvin în 1559. A se vedea J. Calvin *Instituirea religiei creştine,* tradus de F. L. Battles şi editat de J. T. McNeill, (Philadelphia, 1960), 2 volume.

52 Sigradus Lubbertus (1556-1625), un ucenic strict şi un ucenic al lui Beza, a fost un scriitor prolific care s-a luptat împotriva catolicilor şi a socinienilor.

53 Meletie Smotriţki (1578-1633) a fost educat atât în şcoala ortodoxă din Ostrog şi la colegiul iezuit din Villa. El a fost făcut episcop ortodox de Ploţc în 1620 dar a fost atât de server persecutat de autorităţilor poloneze că a fost forţat să se refugieze cu cazacii din Ucraina, când în cele din urmă a mers în spre *uniaţie* în 1627. în cartea citată aici el a plâns curentul stadiu al Bisericii Ortodoxe care a fost cauzat de disensiunea a mai tuturor nobililor ortodocşi bogaţi şi influenţi. Smotriki a mai publicat o gramatică a slavonei Bisericii în 1619.

54 Tratatul lui Zizani a fost inclus într-o colecţie cunoscută ca şi *Kirillova cgniva* (1644), care a fost destul de populară în secolul al XVII-lea în Moscova unde bineînţeles nu se cunoşteau argumentele originate de Frăţietatea şcolilor din Lvov (unde mai apoi el a devenit rector) şi al Vilna. A fost un oponent viguros al uniaţiei, el a publicat o carte intitulată *Biserica romană* în 1596, în care a condamnat Sinodul pro-uniaţie de la Brest în acelaşi an. În 1599, la instigaţia episcopului uniat Pociej, el a fost exilat din Vilna la porunca Regelui Sigismund III

asemenea a avut un fel de circulaţie între ortodocşi, cu câţiva scriitori importanţi care au fost puse în folosinţă: Meletie Şmotriţki,[55] în Lamentaţiile pentru Biserica orientală apostolică ecumenică [Threnos, 1610]; Zaharia Kopystenskii, în Pali nodija; Ştefan Zizani, în „Predica Sfântului Chiril a Ierusalimului despre Antihrist şi vremurilor lui.”[56]

Impactul pe care literatura protestantă a avut un fel de credinţă ortodoxă care ar trebui să fie accentuată. Totuşi, un fel de „aluzie” de protestantism care a rămas o parte a mentalităţii ruse a occidentului şi mai mult ca şi un fel de mentalitate şi ca şi un fel de influenţă latină a anilor de mai apoi care nu au eradicat-o. Mult mai periculos şi cu o mai mare semnificaţie şi care a fost obiceiul pe care scriitorii ortodocşi l-au dobândit de a aborda probleme teologice în schema occidentală a referinţei. A respinge romano catolicismul nu este ceva necesar pentru a întării ortodoxia şi mai multe argumente protestante împotriva catolicismului sunt incompatibile cu principiile ortodoxe. Totuşi, polemiştii ortodocşi le-au folosit imperceptibil şi fără niciun fel de grijă, cu rezultatul că un număr de probleme imperceptibile protestaţii nu lu-au avut în vedere. Bineînţeles că există un fel de explicaţie istorică corolară. Literatura patristică era slabă, un fel de circumstanţă care era compusă din imposibilitatea generală de a ne baza pe literatura greacă contemporană. Teologia greacă trecea în acele vremuri printr-o criză. Cărturarii greci în sine au studiat la şcolile occidentale, în Veneţia, Padova, Roma sau în alte locuri din Geneva sau Wittenburg. Ei erau mai adesea acasă în inovaţiile occidentale decât în tradiţiile legate de Bizanţ. În secolul al XVI-lea ei au fost mai mult un fel de nuanţă protestantă, în timp ce mai apoi ele au luat un fel de tentă latină. Un prim exemplu este cel al Mărturisirii ortodoxe (1633) a lui

şi soarta lui subsecventă nu se cunoaşte.

55 Vladimir Peretts (1870-1936) a fost remarcată istoricul literar rus.

56 *Octoi* sau “cărţii celor opt glasuri” a conţinut circumstanţe în slujbele Bisericii Ortodoxe.

Chiril Lucaris, un document care am putea spune că era calvin în duh şi în literă. Lucrările lui Lucaris au fost cunoscute şi apreciate în Rusia Occidentală. Probabil că acest fel de infuzie de protestantism a fost ceva ce nu putea fi evitat. Indiferent care ar fi fost cauza, sub influenţa occidentală idealul antic al culturii ortodoxe a început să se diminueneze şi să se împrăştie.

Totuşi, a existat o altă soluţie la problema Romei: de a abandona toate „înclinaţiile străine" şi de a ne abţine de la discuţii şi de la dezbateri. Acest punct de vedere sau mai bine spus modalitate de punere în discuţie s-a răspândit în ţinuturile occidentale în această perioadă. Cel mai mare oponent al ei a fost Ivan Vişesnki care aparent se pare că a primit puţină educaţie formală. Se pare că el a plecat la Muntele Athos destul de tânăr şi acolo a rămas pentru restul zilelor lui. (Din nou, în 1606 se pare, el s-a întors scurt în ţinutul său nativ, dar fără să se găsească în pericol acasă el a plecat din nou la Muntele Athos). Vişesnki s-a referit la sine ca şi la un om simplu [adică lipsit de educaţie] şi acolo a stat tot restul vieţii sale. [Din nou se pare că în anul 1606, el s-a întors scurt în ţara sa de baştină dar fără să se găsească pe sine acasă el a plecat din nou la Muntele Athos]. Vişesnki s-a referit la sine ca şi la un fel de om simplu, un „călător sărac" [goliakstrannik] şi în acest fel similar a contracarat sofisticaţiile intelectuale ale occidentului cu o „simplitate asemenea unui porumbel" şi cu un fel de „nebunia în faţa lui Dumnezeu." Totuşi, el nu ar trebui luat mult prea literal. Un fel de analiză grijulie a scrierilor lui a sugerat că el a fost cât se poate de mult nemulţumit de ideile şi de mişcările filosofice care erau curente în Polonia şi în Rusia de Vest.

V. Peretts[57] a afirmat că Vişenskii a fost împuternicit cu talent literal şi cu vervă." El a fost fără niciun fel de îndoială un scriitor de mare talent, plină de forţă, direct, de mai multe ori fervent şi nepoliticos, dar mai întotdeauna

57 Vladimir Peretts (1870-1936) a fost remarcat ca şi un istoric rus literar.

original şi la obiect. Proza sa este plină de vigoare şi de umor, ocazional urcând la scară protetică. Probabil că Vişenki a învăţat acest fel de argumente de la părinţi; în mod sigur areopagitica a lăsat un fel de mare aluzie pe stilul său. El a fost profund înrădăcinat în credinţa bizantină, deşi nu dintr-o lipsă de educaţie mai profundă. Accentul lui principal a fost pe tradiţie şi aceasta în sensul cel mai elementar: a merge la Biserică, a ne supune canoanelor şi regulamentelor, a nu ne supune argumentelor. Vişenski a respins „înţelepciunea păgână" [paganskaia murdosk] şi „raţiunea ornantă" [maşkarni razum] fără niciun fel de calificare. În stilul său el s-a opus la orice formă de socolasticism, la orice metodă şi la orice substanţă şi a respins mai toate „rafinamentele îndemânării retorice" şi „toată sofisticaţia lumească şi pe cea externă." Un monah adevărat, el nu a avut niciun fel de gust pentru a poliza şi a cultiva civilizaţia. El s-a adresat celor de jos: „o tu, cel simplu şi needucat şi tu rusule umil, ţine-te tare de evanghelia deplină şi fără de vinovăţie în care este ascunsă viaţa veşnică pentru tine." Faţă de aşa numita sofistrie profană Vişenski s-a opus simplităţii credinţei, „Octoihul smerit şi înţelept."[58] Totuşi, în felul său de a fi, la fel şi el a putut fi retoric. „Îţi este bine ţine să studiezi Orologhionul [Ceaslovul],"[59] Psaltirea, octoihul, epistolele şi evanghelie şi restul cărţilor Bisericii şi de a îi plăcea lui Dumnezeu în simplitate şi prin urmare de a câştiga viaţa eternă sau de a cuprinde sensul lui Aristotel şi a lui Platon şi de a fi numit un filosof în această viaţă şi mai apoi de a merge în Gheena?" aici Vişenski este la inima problemei. Ameninţarea uniaţiei ar fi putut fi depăşită numai prin efor lăuntric, prin reînnoirea sau renaşterea vieţii duhovniceşti. Ortodoxia nu ar fi putut să triumfe prin dezbateri sau rezoluţii, ci numai prin

58 *Octoihul* sau „cartea celor opt glasuri" conţine opt seturi de imne speciale folosite în ciclul săptămânal al slujbe ale Bisericii Ortodoxe.

59 Ceaslovul este o carte care conţine slujbele ceasurilor, a psalmilor tipici şi a diferitelor părţi a slujbelor şi a resturilor cântăreţilor şi a cititorilor.

credincioşie ascetică, un fel de înţelepciune umilă şi rugăciune intensă.

Greşeala poziţiei lui Vişenski este că în realităţile istorice date a fost foarte greu să evităm dezbaterea. Subiectele aflate în discuţie au cerut un fel de răspuns sau mai bine spus ortodocşii au riscat să lase impresia că ei nu au nimic ca să replice. Reticenţa şi tăcerea nu a fost o alternativă permanentă. Oponenţii au trebuit să fie înfăţişaţi şi provocările lor au trebuit să fie confruntate şi întâlnirea trebuia să fie la nivelul lor şi pe măsura intereselor lor. Victoria nu ar fi putut fi reţinută, ci ea nu ar fi putut decât să domine. De fapt, Vişenski nu s-a scufundat în întregime din această intervenţie. Ar fi destul să menţionăm Epistola sa către episcopii apostaţi (1597 sau 1598).[60] Totuşi, lucrările lui se interesează de o afirmaţie fundamentală: lumescul Biserici contemporane şi înjosirea standardului creştin. Abordarea lui Vişenski faţă de această problemă nu a fost deplina ascetică. Lumescul care a ameninţat Biserica el l-a văzut ca şi pe ceva care a venit din Occident şi antidotul lui a fost de a menţine tradiţia Răsăritului. Chemarea lui nu a fost o simplă chemare la un fel de rezistenţă pasivă. A fost mai mult o invitaţie de a intra în luptă, dar o luptă a duhului, un „război nevăzut.”

Uniaţia de la Brest; „frăţietăţile”; Mănăstirea Kiev a peşterilor

Uniaţia a început ca şi o schismă. În apta frază a unui istoric al Bisericii moderne Mitropolitul Macarie (Bulgakov), „unirea din Lituania sau mai bine pus Uniaţia din ţinuturile Rusiei occidentale, a început cu un fel de anatemă.”[61] Uniaţia a fost fundamental mai mult o mişcare

60 Scrierile lui Vişenski au fost reproduse în *Akty iuzzhnoi i zapondi Rossi* (Sank Petersburg, 1865), II; 205-207.

61 Mitropolitul Macarie (1816-1882) a fost un teolog şi un istoric emerit rus al secolului al XIX-lea, care a fost făcut mitropolit al Moscovei în anul 1879. Principala sa lucrare sunt cele 13 volume de

clericală, lucrarea a câţiva episcopi, care au fost separaţi şi izolaţi de comunitatea Bisericii, care au acţionat fără consimţământul lor liber şi conciliar, fără un consensul plebis sau plâns în acele vremuri „tainic şi pe ascund, fără niciun fel de cunoaştere [parazumenie] a poporului credincios." Aceasta nu ar fi putut decât să rupă Biserica Ortodoxă, să uzurpe comunitatea credinţei şi să ne înstrăineze ierarhia faţă de oameni.

Acelaşi model a fost urmat mai apoi în alte domenii, în Transilvania şi în regiunea carpato rusă a Ungariei. Rezultatul peste tot a fost un fel de situaţie anormală şi una anume; la capul poporului ortodox a stat o ierarhie uniată. Ierarhii au văzut plecarea lor faţă de autoritatea romană ca şi un fel de „reunire a Bisericii", dar în realitate Bisericile au fost acum mai înstrăinate decât oricând. În timp ce mai mulţi şi-au urmat logica, noua ierarhie uniată a considerat rezistenţa poporului ca şi un fel de neascultare canonică faţă de o autoritate stabilită, rebeliunea unei turme necredincioase împotriva unor păstori vrednici; credincioşii ortodocşi, pe de altă parte, au văzut rezistenţa faţă de ierarhie, ca şi un fel de „neascultare," ca şi datoria de a ne realiza datoria creştină, cererea ce nu ar fi putut fi trecută cu vederea a loialităţii şi a fidelităţii. „Pe noi nu ne vor mântui preoţii, episcopii sau mitropoliţii, ci taina credinţei noastre şi păzirea poruncilor lui Dumnezeu, numai acestea ne vor mântui", a scris Ivan Vişenski de la Muntele Athos. Prin urmare el a apărat dreptul oricărui credincios creştin de a scoate sau a depune orice episcop apostat, „dacă nu cu ochiul rău sau pastorul v-a merge în Gheenă." Acesta a fost un sfat hazardos. Situaţia a devenit plină de ambiguitate şi de complexitate.

Uniaţia din Polonia nu numai că a rupt Biserica Orientală, dar ea a mai rupt şi comunitatea romano catolică. Creând un al doilea cort sacru sub autoritatea papei, în Bisericii Occidentală a apărut un fel de dualitate. „O paritate totală a ritualurilor nu a fost niciodată realizată

Istoria ţarului Rusiei (Sank Petersburg, 1889-1903).

sau recunoscută şi nici cele două turme de ascultare deplină nu au devenit una – cu adevărat aceasta nu a apărut în afirmaţia originală. Tensiunile dintre Orient şi Occident au intrat acum în viaţa Bisericii Romano Catolice. Pe cum ele s–au răspândit, ele s-au intensificat. Astfel, din punct de vedere sociologic, uniaţia s-a dovedit a fi un eşec total. Singura cale din impas sau cel puţin aşa au început unii să creadă, a fost prin integrarea graduală (adică „latinizarea”) Bisericii Uniate. Această tendinţă a fost dublată de un altă sentiment. Încă de la început mulţi au văzut ritualul oriental ca şi „schismatic,” chiar dacă a avut loc în mediul roman. Ei au simţit că a fost o înoculare străină, un fel de concesiune străină care a trebuit să fie tolerată din motive strategice, dar care a fost destinată să dea o integrare totală ritualului latin. De aici istoria subsecventă a uniaţiei în statul polonezo lituanian care a început să fie dominat numai de această grabă în spre uniformitate, această dorinţă de a fi „latinizaţi.”

Acestea au fost puncte susţinute de anumiţi romano catolici că această dezvoltare era normală, un semn al vieţii organice şi o dovadă de vitalitate. Într-un anume sens a fost adevărat. Indiferent care ar fi fost cazul, trebuie să recunoaştem că uniaţia în forma ei matură a fost destul de diferită de cea gândită în 1595 şi chiar şi de cea hrănită de liberii uniaţi timpurii. S-a mai susţinut că o astfel de instituţie „bizantină” cu greu ar fi putut supravieţuit într-un stat în care prin principiu şi prin a aspiraţie a fost în întregime occidental, cu atât mai mult cum după câteva regiuni au intrat sub jurisdicţia Moscovei şi mai multe grupuri poloneze intransigente au fost mutate de sub grija polonezăă. Toate acestea sunt numai nişte căi slabe şi eufemiste de a spune că în principiu uniaţia a însemnat „polonizare” ceea ce este ceea ce s-a întâmplat din punct de vedere istoric. Bineînţeles că aceasta a fost unul dintre ţelurile originale. Interesele statului polonez au cerut un fel de integrare duhovnicească şi culturală a poporului creştin şi tocmai dina ceastă cauză mai întâi statul a încurajat şi a susţinut uniaţia. Cu adevărat, ceea ce a

supravieţuit a fost datorat intervenţiei statului. Dar mai trebuie spus că uniaţia a fost un eşec politic. Ea a promovat rezistenţă mai mult decât integrarea şi a adăugat o „schismă în corpul politic" în deja o „schismă existentă în suflet." Alt impuls primat pentru uniaţie (aparent ideea mişcătoare a misionarilor romano catolici cu a fost Possevino) a fost căutarea unei „reuniri adevărate cu Bisericile," de a îmbrăţişa toată Biserica Rusă şi dacă era posibil toate Bisericile Orientale. Această aspiraţie religioasă distinctă a primit o lovitură fatală din partea realizărilor politice şi a celor culturale, care au fost lăudate ca şi un fel de dovadă de succes şi vitalitate. Uniaţia de la Brest a rămas cum a început, un fel de „aranjament local" în mare parte generat şi păstrat din motive şi din forţe care în mare au avut un caracter non-teologic.

Uniaţia de la Brest nu a apărut ca şi o mişcare religioasă populară. A fost compoziţia a câţiva episcopi ortodocşi care atunci se aflau în situaţia de a conduce episcopiile ortodoxe în statul lituanian, dimpreună cu autorităţile Bisericii Romano catolice şi cu Regatul Polonez. Odată ce s-a cunoscut că actul nu ar cere înţelegerea sau simpatia corpului deplin al Bisericii, nu a făcut decât să continue ca şi o afacere clandestină. Din câte se pare din cauză că alte întârzieri ar fi putut muşamaliza toată întreprinderea , episcopul Pociej şi Terleski (Terleski) au plecat la Roma.[62] Vestea complotului lor secret a devenit publică şi chiar şi în timp ce ei ar fi fost departe într-un protest deschis faţă de uniaţia care a apărut în Biserică. Sinodul din Brest a fost întrunit la întoarcerea lor. El a fost desemnat pentru promovarea solemnă a unui fapt realizat şi nu pentru discuţie. Mai

62 Despre Pociej a se vedea mai sus nota 11. Chiril Terlski (mort în 1607) a fost episcopul ortodox de Lusk. Când patriarhul Ieremia II a trecut prin Rusia de Vest (a se vedea mai jos), el l-a numit pe Terlski exarhul său şi l-a instruit să întrunească sinoade obişnuite a episcopatului local. Totuşi, Terleski a folosit aceste sinoade pentru a face aranjamente pentru unirea cu Roma, începând cu întâlnirea de la Brest în 1590, la numai un an după vizita lui Ieremia.

înainte ca membrii să se adune, a apărut o ruptură în rândurile ortodocşilor. Cele două „sinoade" au apărut ca şi rezultat, care s-au întâlnit simultan şi care au condus la rezoluţii diferite. „Sinodul Uniat" a fost audiat de reprezentanţi ai coroanei poloneze şi a ierarhiei latine, dimpreună cu câţiva ierarhi ai Bisericii Ortodoxe. S-a dovedit a fi un instrument al preferinţelor ortodoxe pentru Scaunul de la Roma, care atunci a fost semnat de şase episcopi şi trei arhimandriţi. „Sinodul Ortodox" a fost audiat de un exarh al patriarhului ecumenic (Chiril Nichifor),[63] trei episcopi (Luca, mitropolit al Belgradului,[64] Ghedeon Balaban[65] şi Mihail Kopistenski)[66] peste o sută de clerici şi un mare număr de laici care s-au adunat într-o cameră specială. Ei au dezaprobat uniaţia şi au depus pe

63 Nichifor a fost vicarul patriarhului Ieremia când acesta din urmă a murit în anul 1594 şi a reuşit să menţină într-o oarecare măsură autoritatea în anarhia care a urmat în Constantinopol. El a fost închis în temniţă ca şi spion (la cererea guvernului polonez) în drum spre Valahia, dar Ostrozski a reuşit să asigure eliberarea lui ca să poată prezida la Sinodul Ortodox. Au existat unele întrebări dacă el ar fi fost capabil să realizeze acest lucru, având în vedere că Scaunul Patriarhal al Constantinopolului era vacant în acele zile. Totuşi, Chiril Lucaris, reprezentativ al patriarhului Pigas, care în mod sigur era conştient de situaţia de la Constantinopol, l-a predat lui şi Pigas a confirmat deciziile lui cu un an mai apoi. De vreme în aul 1598, Nichifor a fost arestat de poliţia poloneză ca şi un spion turc şi a fost executat.

64 Luca al Belgradului a avut unul din ţelurile lui în susţinerea financiară.

65 Ghedeon Blaban (mort la anul 1607), episcop de Lvov, a fost de fapt unul dintre primii episcopi ortodocşi în Rusia de Vest care a fost în favoarea uniaţiei şi care a semnat un fel de declaraţii pro-uniaţie în Brest în 1590 şi în Sokal în 1594. numele lui apare în declaraţia din Iunie a aceluiaşi an în care el a umplut un protest formal la un tribunal local care a susţinut că el a semnat o coală goală de hârtie pe care Terlski trebuia să listeze plângerile împotriva opresiunii guvernului polonez al, Bisericii Ortodoxe. Prin urmare el a fost un oponent de marcă al Bisericii Uniate şi a fost numit exarh de Meletie Pigas în 1597.

66 Mihail Kopistenski (mort la anul 1610) a fost episcop de Peremyşl şi a fost de asemenea un susţinător al uniaţiei care mai apoi a devenit un lider la opoziţiei ortodoxe.

acei episcopi care au fost bine voitori şi care şi-au anunţat acţiunile în numele unui mare număr de laici care s-au adunat într-o cameră separată. Ei au dezaprobat uniaţia şi au depus pe acei episcopi bine voitori, anunţându-şi acţiunile în numele unei autorităţi al patriarhului ecumenic, care a avut jurisdicţie supremă asupra mitropoliei ţinuturilor Rusiei de vest. Deciziile „Sinodului Ortodox" a fost denunţat de episcopii uniaţi şi – ceea ce este cel mai important – a fost respins de statul polonez. Ca şi consecinţă, toată rezistenţa uniaţiei a fost construită ca şi un fel de opunere a ordinii existente şi orice act de ratificare a fost etichetat ca şi un fel de ofensă criminală. Exarhul Nichifor, care a prezidat la „Sinodul Ortodox" şi care a fost persecutat şi condamnat ca şi un agent al unui stat străin.[67] Ca şi o măsură finală, s-a declarat că „credinţa greacă" nu a fost recunoscută legal. Cei care au rămas credincioşi ortodoxiei nu au mai fost pur şi simplu stigmatizaţi ca şi „schismatici" dar care au hărţuit ca şi „rebeli." Ceea ce pentru stat fost esenţial o problemă de „unitate religioasă" a fost transformat instantaneu într-o problemă de „loialitate politică." În ceea ce i-a primit pe credincioşii ortodocşi, se pare că ei au pregătit un fel de apărare teologică a credinţei lor şi mai urgent, pentru a lupta pentru un anumit fel de recunoaştere legală.

Lupta ortodocşilor împotriva unei uniaţii lărgite a fost mai presus de orice o manifestare a unei conştiinţe corporate a poporului Bisericii. La început principalele centre au fost Vilna şi Ostrog. În curând Lvov a ieşit în relief, dar a fost la începutul secolului al XVII-lea alăturat de Kiev. De o mai mare importanţă a fost provocarea în stratele sociale asupra cărora apologeţii ortodocşi s-au bazat pentru simpatie şi susţinere. În timp ce în zilele lui Kurbski şi Ostrozski cauza ortodoxă a fost în special susţinută de aristocraţia de sus [szlachta], în următoarea generaţie de familii nobile care a experimentat un exod al uniaţiei sau chiar şi un fel de intrare în Biserica Romano

67 De fapt el a fost subiectul imperiului otoman, cu care Polonia nu se înţelegea de mai multă vreme.

Catolică. Studiul în şcolile iezuite de mai multe ori a promovat şi a precipitat exodul şi integrarea culturală în societatea poloneză de sus a cerut-o de mai multe ori. O altă presiune a fost excluderea „schismaticilor" din mai toate poziţiile importante în serviciul civil sau pentru un fel de problemă în drumul vieţii. Orăşenii au ieşit să înlocuiască aristocraţia în rândurile prime a apărării ortodoxe. La finalul secolului, cazacii sau mai bine spus „frăţietatea cavalerilor Regimentului Zaprozohe" au luat bâtele în mâini.[68] În aceşti ani a existat o importantă schimbare instituţională. Rolul conducător în apărarea ortodoxiei a fost în curând asumat de celebrele „frăţietăţi" [bratsva], a căror asociaţie s-a răspândit peste tot întregul ţinuturilor occidentale.

Originea frăţietăţii este încă obscură. Diferite teorii au fost arătate, dar niciuna nu este deplin convingătoare. Cel mai sensibil punct de vedere a susţinut că acestea au

68 Stepele Mării Negre au fost lăsate dezolate de invaziile tătare ale secolelor al XIV-lea şi al XIV-lea şi în această regiune, dincolo de controlul guvernului, nobli şi domni, ţărani asupriţi au început să migreze la finele secolului al XV-lea din cauză că au tânjit după o viaţă mai bună. Aceşti oameni, cunoscuţi ca şi „cazaci" au fost forţaţi să se angajeze în bande armate pentru a îşi apăra libertatea împotriva grupurilor ţariste care muşuruiau şi au crescut în număr şi în tărie în tot secolul al XVI-lea. În anii 1550 ei au construit o fortăreaţă în Zaporozian („mai jos de locurile abrupte") a regiunilor Dniperului care a devenit un centru timpuriu al activităţii militare. În curând ei au devenit o forţă militară potentă, luând stăpânire asupra stepelor împotriva tătarilor şi a turcilor şi o forţă socială potentă la fel de bine, realizându-şi locuinţe nobiliare în Lituania şi atrăgând ţărănimea opresată în favoarea lor. Guvernul polonezo lituanian a încercat continuu să îi subjuge, fie prin acţiune militară directă care a avut un oarecare succes dar care nu a dus niciodată la plecarea lor totală sau prin a arăta că guvernului polonez nu şi-aţinut promisiunile de a îi plătii pe cazaci şi să le respecte libertatea. Din cauza faptului că aceşti cazaci zaporozieni au fost ocazional în slujba regilor Poloniei ei s-au numit pe sine „cavaleri" şi din cauza organizaţiei sociale democratice a grupului lor, ei şi-au numit armata lor ca şi întreg „frăţietate." Pentru o prezentare generală bună a ridicării şi a activităţilor cazacilor a se vedea M. Hruşevski, *O istorie a Ucrainei* (New Haven, 1941), pp. 144-461.

început ca şi organizaţii parohiale şi la o anumită perioadă de ani grei mai înainte de apariţia uniaţiei, probabil în anii 1580, ei s-au schimbat întru „corporaţii pentru apărarea credinţei” şi prin urmare au primit un fel de confirmare ecclesială. Frăţietăţile din Vilna şi Lvov au avut „statuturile” lor aprobate de patriarhul Ieremia în anul 1586[69] şi mai apoi neaşteptat ele au primit un fel de carte regale.[70] Afacerile interne ale frăţietăţii au fost autonome. Unele s-au bucurat de statutul de stavropighii; adică au fost scoase de sub jurisdicţia episcopului local, care de fapt le-a pus sub direct jurisdicţia patriarhiei ecumenice. Prin frăţietatea care a primit un astfel de statut a fost Lvov, urmat de Vilna, Luţk, Sluţk şi Kiev şi mai apoi de Movilă. Pentru o vreme frăţietatea din Lvov a avut autoritatea patriarhului de a supraveghea acţiunile episcopului lor local, inclusiv dreptul de a îl judeca într-un tribunal al unei curţi supreme de apel. Orice decizie a vinovăţiei oferite de frăţietate a avut un fel de anatemă imediată peste cei patru patriarhi orientali. Acest fel de aranjament neobişnuit ar putea fi explicat din cauza anormalităţii situaţiei, în timp ce ultimul element pe care am putea să ne bazăm în Biserica Romană de Răsărit a fost ierarhia. Totuşi, a oferii o astfel de putere laicilor, în toată probabilitatea unii care au avut comis abuzuri, a fost un factor puternic care i-a înclinat pe unii episcopi spre Roma, în accepţiunea că Roma ar fi putut succede restaurării unei

69 Patriarhul Ieremia al Constantinopolului (mort la anul 1594) a trecut prin Rusia de vest în drum spre Moscova ca să stabilească patriarhatul Moscovei şi din nou în 1588-1589 în călătoria sa de reîntoarcere. Autorităţile poloneze au cât se poate de prietenoase lui, probabil fiindcă ele au simţit că el a fost înclinat în spre uniaţie, dar şi fiindcă nunţiul papal Belognetti şi iezuitul Possevino au alcătuit mai înainte o schemă ca să îl facă pe Ieremia să îşi mute scaunul fie la Kiev, fie la Vilna sau fie la Lvov, unde ar fi fost un influenţă romană. Pentru atitudinea catolică a călătoriei lui Ieremia ase vedea O. Halecki, *De la Florenţa la Brest* (1439-1596), pp. 213-235.

70 *Karolevskie privelei.* Marele ducat al Lituaniei a fost o mică confederaţie a „pământurilor” şi a fost ceva obişnuit ca matele prinţ să ofere autonomia acestor principalităţi mai mici prin privilegii sau „carte” mai mici. Această practică a fost extinsă la frăţietăţi.

autorităţi anume. Conflictul şi înstrăinarea dintre ierarhie şi laici în plenipotenţialiile uniaţiei au creat un fel de atmosferă nesănătoasă care a afectat profund conştiinţa religioasă a ambilor. Cu adevărat, niciun fel de perioadă în conştiinţa religioasă a ambilor nu a fost ceva mai mult decât un fel de încercare ca între Sinodul de la Brest şi „restaurarea" ierarhiei ortodoxe de către Patriarhul Teofan al Ierusalimului în anul 1620, vremuri în care episcopatul ortodox era aproape stins.[71] Neînţelegerile şi ciognirile acestor ani dintre frăţietăţi şi autorităţile Bisericii locale nu au putut imediat restaura ordinea în Biserică. Continuarea necazurilor a fost asigurată mai apoi când statul polonez a refuzat cu insistenţă să recunoască această nouă ierarhie.

Restaurarea unei ierarhii canonice a fost precedată de un fel de negocieri extinse între Patriarhul Teofan IV şi diferite alte cercuri din Rusia de vest, unde a stat timp de doi ani. Mai apoi el a mers la Moscova, unde a avut ocazia să discute situaţia cu cele mai înalte autorităţi de acolo, patriarhul Filaret şi ţarul Mihail.[72] În calea sa acasă în spre Ierusalim, Teofan din nou a vizitat Polonia. Contactele lui din aceste vremuri au inclus pe cazaci, apoi au fost duse de Hetman Petru Constatinovici Sagadaichni, un absolvent al şcolii de la Ostrog, unul dintre întemeietorii şcolii frăţietăţii de la Kiev şi un om culturalizat genuin.[73] În

71 Teofan se afla în drum spre Moscova pentru a căuta fonduri când i s-a cerut de către clericii ortodocşi din Kiev să hirotonească un mitropolit şi alţi cinci episcopi pentru el. De această dată autorităţile catolice au fost cât se poate de ostile, dar cazacii ortodocşi au realizat o stăpânie virtuală asupra regiunii din Kiev şi i-a dat lui Teofan protecţia sa şi escorta sa militară în şi afară din ţară.

72 Filaret a fost patriarh al Moscovei din 1619 până în 1633 şi fiul său, Mihail Romanov (1613-1645) a fost primul ţar al dinastiei romanovilor, care a durat până în anul 1917. Împreună ei au restaurat ordinea în Rusia după „Timpul necazurilor."

73 Sagadaichnyi (mort la anul 1622) a fost distins în călătoriile pe mare împotriva turcilor, care au asediat suburbiile Constantinopolului cu mai multe ocazii. El a condus o expediţie în Moscova în 1618 care mai că a reuşit să îşi anexeze Moscova. Prin încercările lui militare şi prin diplomaţia lui – ţinând armata poloneză la distanţă fiind de acord

mişcări care cu greu au fost premeditate, Teofan cu două ocazii a aranjat să hirotonească episcopi creând astfel şase noi ierarhi, printre care şi mitropolitul de la Kiev. Câţiva episcopi noi au fost cunoscuţi pentru educaţia lor: Iov Boreţki, care a fost un director de mai înainte la şcolile din Lvov şi Kiev şi care acum a fost făcut mitropolit de Kiev[74] Meletie Şmotrikţi, un susţinător al de la Academia din Vilna, care a absolvit câteva universităţi germane[75]şi Iezechil Kurţevici, fiul unei familii princiare şi timp de mai multă vreme student la Universitatea din Padova.[76] În ciuda unor astfel de calificaţii, noii ierarhi ortodocşi s-au găsit pe ei înşişi din nou angajaţi într-o luptă amarnică pentru autoritate. Biserica Uniată şi statul polon au contestat hirotoniile, pretinzând că Teofan a fost un intrus, un impostor şi chiar un spion turc. Numai în anul 1632, după moartea Regelui Sigismund III; a fost ierarhia ortodoxă capabilă să câştige de la susţinătorul ei, Regele Vladislav IV, recunoaşterea legală.[77] Dar chiar şi dificultăţile lor nu au fost terminate.

Problemele cu statul polonez u au fost singurele cu care s-au confruntat credincioşii ortodocşi. În general a

---

să confere până ce guvernul ar fi avut nevoie de ajutorul său – protecţia lui Sagadaichnyi împotriva autorităţilor catolice poloneze a fost cât se poate de valoroasă pentru renaşterea Bisericii Ortodoxe în Rusia de vest.

74 Iov Boreţki (mort în 1631) a fost un expert în greacă şi latină, la fel ca şi în părinţii Bisericii. Dintre cele mai remarcabile lucrări ale lui am putea menţiona *Antologhion* (o traducere a textelor liturgice greceşti) şi *Apolliia apologia Meletia Smotriţkago* (Kiev, 1928).

75 A se vedea mai sus, nota 25.

76 Kurţevici (mort la anul 1626) a fost făcut episcop de Vladimir în Volynia. După ce a fost făcut episcop, autorităţile poloneze care nu au recunoscut aceste hirotonii, au ameninţat să îl închidă la puşcărie şi Kurţevici a fost obligat să fugă în Moscova, unde a petrecut ultimul an al vieţii sale ca şi arhiepiscop de Sudzal.

77 Reprezentativii ortodocşi la dieta electorală din anul 1632 au fost destul de puternici ca să îl forţeze pe fiul lui Sigismund, Wladislaw IV (1632-1648), ca să recunoască scaunul mitropoliei de Kiev şi alte patru scaune mitropolitane şi ca să împartă proprietăţile Bisericii şi mănăstirile între ortodocşi şi uniaţi.

fost un sezon lipsit de ceea ca a fost benefic, un veac al conflictelor şi neînţelegerilor întra-niceiene, o eră a războaielor şi a revoltelor. A fi constructiv în astfel de condiţii nu a fost ceva uşor. A fost foarte greu să fie organizate activităţi religioase sistematice şi de a crea un sistem şcolar obişnuit. A fost şi mai greu să fie păstrată un fel de formă de calm şi de claritate a gândirii, care este atât de indispensabilă vieţii minţii. Totuşi, s-a realizat destul de mult, deşi nu este încă posibil să concluzionăm semnificaţia lor totală.

În câmpul educaţiei, frăţietăţile au devenit cele mai importante. Ei au organizat şcoli, au aranjat centre de publicaţii şi au tipărit texte. Primele şcoli ale frăţietăţii – la fel ca şi şcoala de la Ostrog – au fost realizate după model grecesc. În cele din urmă, populaţia greacă din oraşele Rusiei de sud şi Moldova a fost în acest moment destul de multă, cu toată regiunea care a slujit ca şi o arie majoră a diasporei greceşti.[78] Contactul cu Constantinopolul era frecvent şi ceva obişnuit. Influenţele greceşti se puteau simţii în mai orice şi nu au început să se descarce decât numai la finalul secolului al XVII-lea. Frăţietatea şcolii din Lvov a fost întemeiată de un prelat emigrant, Arsenie, arhiepiscop de Elassona şi un fost student al patriarhului Ieremia.[79] Aici după anul 1586, limba greacă a devenit o trăsătură tăcută dacă nu chiar cea mai importată din curicuclum. Inevitabil o anumită nomenclatură a devenit

78 Colonia greacă Nezhin, din districtul Cernigov, de fapt a datat din această perioadă [nota autorului].

79 În anii care au urmat Arsenie s-a mutat în Moscova, primind mai întâi scaunul episcopal în Tver şi mai apoi în Szdal. [Nota autorului]. Patriarhul Ieremia al Constantinopolului a fost depus de turci în 1585 până la întoarcerea lui Ieremia la patriarhat în anul 1586, el a trimis emisari la Moscova pentru a solicita fonduri pentru a mulţumii cererile turcilor. Arsenie a fost unul dintre aceşti emisari. În călătoria sa de întoarcere el a fost informat că Teolept a căzut de la putere şi a decis să rămână în Lvov, unde Ieremia a oprit calea sa în spre Moscova. Ieremia a decis să îşi aducă şi fostul său elev cu sine şi astfel Arsenie a realizat o a doua călătorie mai înainte de a se muta deplin. El a scris o cronologie a călătoriilor sale în Grecia, care a fost publicată cu o traducere latină în Paris la anul 1749.

greacă. De exemplu, învăţătorilor li se spunea didascal şi elevilor sudei. În anul 1591Arsenie a compilat o gramatică greacă, pe care a publicat-o în greacă sau slavonă. Bazându-se în special pe lucrările celebrului gramatician Constantin Lucaris,[80] care s-a tras din manualele lui Melancton,[81] Martin (Kraus) Cruistus[82] şi Clénard de Louvain.[83] La această şcoală frăţească din Lvov, la fel ca şi în Vilna şi Luţk, nu era obişnuiţi ca studenţii să înveţe să vorbească greacă fluent. Nu erau disponibile multe texte greceşti. Cataloagele bibliotecilor frăţietăţii au listat multe ediţii de clasici – Aristotel, Tucitide şi alţii asemenea. Peste tot erau la modă titlurile greceşti pentru cărţi şi pentru pamflete şi în general limbajul literat al Rusiei de vest în acele vremuri era saturat de terminologia greacă. Aparent, tot duhul învăţăturilor la fel ca şi etosul a fost elinic. Este adevărat că latina a fost o parte din curiculum al şcolile frăţietăţii. Pe de-a întregul „învăţătura latină" a fost cumva un fel de zorzon inutil sau chiar ca şi un fel de „sofisticaţie periculoasă." Comentariul lui Zaharia Kopistenski a fost cât se poate de tipic: „studiul latinilor a silogismelor şi a argumentelor, s-au antrenat în spre dispute şi mai apoi au încercat un fel de dezbatere a unora cu altora. Grecii şi

80 Constantin Lucaris (1434-1501) a fost un membru al fostei familii imperiale bizantine. Când Constantinopolul a căzut sub turci în 1453 Lascaris a fugit în Italia, unde a predat greacă la şcolile din Milan, Roma şi Napoli. Gramatica sa, publicată în anul 1476, a fost prima carte în limba greacă şi a fost cât se poate de influentă între umaniştii europeni.

81 Filip Melancton ,(1497-1560), marele reformator care a dus mişcarea protestantă în Germania după moartea prietenului său Martin Luther, care a fost principalul autor al Mărturisirii de la Augsburg. Unul dintre umaniştii europeni conducători şi printre primii care a promovat studiul limbii greceşti, el a primit titlul de „Perceptor al Germaniei" pentru rolul lui în educaţie. Lucrarea lui Melancton *Institutiones Greaca Gramatica* a fost publicată în 1519.

82 Martin (Kraus) Cruistus, un profesor de greacă al Tübingen în jurul anului 1555, a fost unul dintre puţinii cărturari care au fost interesaţi de teologii şi clericii greci contemporani.

83 Clénard (sau Clenardus, 1495-1542) a scris gramatici greceşti şi iudaice, care au slujit texte standarde în mai multe universităţi.

slavii ortodocşi au păstrat adevărata credinţă şi au invocat motivele lor din scrierile sacre."

Prin anul 1615, în acelaşi an când celebra frăţietate din Kiev a fost formată, o colonei de monahi educaţi care au stat în reşedinţă la mănăstirea kievianã a peşterilor, care au fost adunate acolo mai mult din Lvov de noul arhimandrit şi stareţ Elisei Pletenski.[84] În 1617 tipografia[85] din Balaban a fost adusă de la Striatin la mănăstire, unde a fost imediat pusă în folosinţă. Principalele publicaţii au fost cărţi liturgice şi scrierile părinţilor, dar merită atenţie şi alţi autori şi ale lucrări. Mai mult decât toate acestea am putea numii un Lexicon-ucrainean-slavon compilat de Pamvo (Pamfil) Berynda, un moldovean şi tipărit în anul 1627.[86] Dintre lucrările originale ale cărturarilor de la Kiev, cea mai interesantă şi mai semnificativă este Cartea apărării Bisericii Ecumenice, apostolice şi catolice [Palinodia] a lui Zaharia Kopystenskii, care în 1624 l-a urmat pe Pletensky la Mănăstirea peşterilor. A fost compusă ca şi replică a cărţii uniate, Apărea unităţii

84 Pletenski (1550-1624), un noblil minor galician care a devenit stareţ al mănăstirilor peşterilor [*Lavra Pecerskaia*] în 1599 şi care şi-a petrecut primii cincisprezece ani întemeind mănăstirea pe baze serioase duhovniceşti şi financiare. Mai apoi, au ajutorul indispensabil al cazacilor şi cu prietenul său Hetman Sagadaichniy (a se vedea nota 43), el a fost capabil să înceapă o mare renaştere duhovnicească în Kiev, influenţa căreia a fost simţită timp de secole în istoria Ucrainei.

85 Aceasta a fost tipografia pe care Ivan Feodorv a lăsat-o în nişte domenii când a murit în Lvov. Ea a fost răscumpărată de la comercianţii evrei de episcopul Ghedeon Balaban şi pusă în folosinţă de frăţietatea din Lvov. (Feodorv a realizat prima tipografie în Moscova în 1564 dar ea a fost în curând scoasă de o gloată superstiţioasă creată de copiatorii profesionişti de manuscrise. Mai apoi el a mers în Zadlubov Lituania, unde a tipărit evangheliile în anul 1568 şi unde patronul lui a pierdut orice interes în acest proiect şi a mers mai înainte pentru a stabilii prima tipografie în Lvov în 1573. mai apoi a mers în ostrov pentru a lucra cu prinţul Constantin unde a tipărit Biblia de Ostrog în 1580. După acea el şi-a început propriul stabiliment înapoi la Lvov dar a murit acolo în 1583.

86 Pamvo Berynda (1632), poet, traducător, tipograf şi un membru de mai înainte a frăţietăţii din Lvov, a fost adus în Kiev în 1615 de Pletenski.

Bisericii [Obrono jednosci crkiewney, (Vilna, 1617) de Leon Kresva.[87] Kopysteski a căutat în studiile sale să elucideze înţelegerea orientală a unităţii Bisericii şi cu mare acuitate a substanţiat argumentul său prin scripturi şi prin părinţi. Din Filocalia şi alte scrieri devine din ce în ce mai clar că Kopistenski a fost un om foarte erudit. El i-a cunoscut pe părinţi şi a fost foarte bine familiarizat cu canoniştii şi istoricii bizantini, la fel ca şi cărţile moderne ale orientului (cum ar fi tratatul lui Crusius despre Turco-greciae) şi se pare că el a citit unele cărţi latine (cum ar fi De republica ecclesiatica de Marco Antonino de Dominis şi DE papa romano de Lubbertus). Kopistensky la fel ca şi Maxim Grecul de mai înaintea lui – au respins în tăcere şi cu mare sobrietate scolastica occidentală. Este cât se poate de clar că Kopystenski a cunoscut foarte bine materialul său şi a lucrat la el pe cont propriu. Nu a fost un imitator şi niciun factologist simplu, ci mai mult un fel de cărturar creativ pe mulajul bizantin. Lucrarea sa Panlinodia, o datorie de mai mulţi ani, este încă un model de luciditate bizantină. Din nefericire, nu a fost publicată în zilele lui şi de fapt nu a fost publicată până în secolul al XIX-lea. Kopystenski a murit imediat după ce a realizat această lucrare. Succesorul său la mănăstirea peşterilor, Petru Movilă, a fost un om de un temperament şi convingere destul de diferită, se pare că el nu a avut niciun fel de încredere în cartea lui Kopistenski, căci ea a fost mult prea directă şi verbală.

Un alt nume care ar trebui să fie adăugat la lista primilor cărturari kievieni ale cărui scrieri au fost semnificative a fost cea a lui Lavrentie (Tustanovski) Zizani (mort după aul 1627). Mai înainte de a venii la Kiev, el a predat în Lvov şi Brest şi a publicat o gramatică slavonă şi un lexicon în Vilna în 1596. Odată ce a ajuns în Kiev, Zizani şi-a întors talentele sale ca şi un expert grec la traducerea Comentariului la Apocalipsă[88] a Sfântului Andrei al Cretei

87 Leon Kresva s fost un arhiepiscop uniat de la Smolensk din 1625 în 1639.

88 Sfântul Andrei al Cretei (660-740) este cunoscut Bisericii Ortodoxe

şi ca şi supraveghetor al unei ediţii a omiliilor Sfântului Ioan Hrisostom. Principala lucrare a lui Zizani a rămas Catehismul. Când a fost realizat, cartea a fost trimisă în Moscova pentru a fi publicată. Aici ea a avut greutăţi. Mai întâi a trebuit să fie tradusă din „dialectul lituanian" – după cum au denotat moscoviţii limbajul literal al Rusiei de vest – în slavona Bisericii. Traducerea a fost făcută sărăcăcios. Spre adăugire, autorităţile de la de la Moscova au detectat erori doctrinare grave. Din câte se pare, Zizani a susţinut un anumit număr de opinii speciale care în toată probabilitatea derivată din sursele lui străine: protestante şi romano catolice. El a scăpat condamnarea, dar versiunea tipărită a catehismului a fost retrasă din circulaţie şi a fost arsă în anul 1627. Totuşi, copii din manuscris au supravieţuit şi au primit un fel de diseminare şi popularizare. În cursul secolului al XVII-lea cartea a fost de trei ori retipărită de vechii credincioşi din Grodno. Zizani, la fel ca şi Berynda, Kopystenski şi marea majoritate a cărturarilor primari de la Kiev, au lucrat mai întâi de surse greceşti şi slavone şi scrierile acestor monahi educaţi au reflectat mia mult un fel de inspiraţie culturală. Dar chiar în timp ce lucrau a apărut o nouă tendinţă în numele mediului kievian.

În timp ce secolul al XVII-lea se desfăşura, Kiev a început să simtă impactul „învăţăturii latine" din ce în ce mai mult. Noile generaţii au fost necesar întoarse în spre cărţile occidentale şi cu frecvenţa crescândă care a participat la şcolile iezuite, unde, dacă ar fi fost sau nu inexorabil, ele au devenit îmbibate cu modelul latin de studiu. Chiar şi dacă Elisei Pletenski, în efortul de a contracara iniţiativa uniată a mitropolitului Veniamin Ruţki,[89] se pare că au avut un model occidental în minte

mai mult decât orice pentru „marele canon" citi în timpul Postului Mare. Lucrările lui sunt în *Patrologia Greacă* vol. 97, pp. 805-1443.

89 Veliamin Ruţki, mitropolitul uniat de Ostrog, a văzut planul lui Ostrogoski ca şi un efort de a contrabalansa Colegiul Uniat al Sfântului Atanasie întemeiat în Roma 1576 de iezuitul Antonino Possevino. Scopul acestei şcoli a fost de a educa grecii şi slavii în ritualul oriental. [Nota autorului]. Ruţki (1574-1637) i-a urmat lui Hipatie Pociej ca şi

când a căutat să înfiinţeze un „ordin ortodox.” Sub direcţia lui, viaţa comunală de la Mănăstirea Peşterilor a fost restaurată, mai după rânduiala Sfântului Vasile decât după Rânduiala de la Studion.[90] Un „motiv latin” ar putea fi remarcat în unele cărţi ale sale publicate în acele vremuri de anumiţi membrii ale cercului de la Mănăstirea peşterilor. Cu această ocazie acest fel de păreri opinionaţi a filtrat prin sursele greceşti ale molipsirii; în alte momente ele au intrat direct din literatura latină. Tarasie Zemka, compozitor al unor versuri lăudătorii şi un editor educat de cărţi kieviene liturgice[91] a folosit enorm de mult celebratei cărţi a lui Gabriel Severus despre taine, care apărut la Veneţia în 1600.[92] cartea lui Sever a fost plină de influenţe latine dacă nu numai în frazeologia pe care Zemka a adoptat-o. (De exemplu unde Sever a folosit termenul de „metaousiosis” sau echivalentul grec pentru

---

mitropolit uniat al Kievului în 1613. El a lucrat fără nici un succes împotriva activităţilor Frăţietăţii ortodoxe de la Kiev şi care a organizat mănăstirile uniate sub controlul în regulamentele obişnuite ale regulii Sfântului Vasile.

90 Cuvântul “ordin” nu este un termen occidental. Prin regula comunală a Sfântului Vasile ea a fost desemnată ceva mai mult ca şi un fel de evlavie externă, seculară. [Nota autorului]. Sfântul Vasile nu a compus niciodată o regulă formală în sensul occidental al expresiei. *Asceticonul* său, a fost mai mult un fel de serie de întrebări şi răspunsuri despre monahism, care au exprimat ideea lui de monahism ca şi o viaţă comunală cu accent pe milostenie şi rugăciunea liturgică, ca şi ceva opus anahoretimsului, când Sfântul Teodor a intrat în mănăstirea de la Studion, el a adăugat organizării comunale tradiţiile palestiniene a rugăciunii ascetice continue şi este această tradiţie de viaţă monahală care s-a răspândit subsecvent şi în muntele Athos şi mai apoi în Rusia.

91 Tarasie Zemka (mort la anul 1632) a fost un predicator şi un ieromonah al mănăstirii Peşterilor. El a editat un Triod (o carte de slujbe care a conţinut imne şi rugăciuni din timpul postului) care a fost publicată în Kiev în anul 1627.

92 Gabriel Severus (mort în 1616) sa fost mitropolit de Filadelfia şi capul Bisericii greceşti din Veneţia. El a studiat la Universitatea din Padova şi *Scurtului tratat despre Sfintele Taine* care a fost făcut liber pentru folosinţa argumentelor scolastice de a îi combate pe protestanţi.

„transsubstanţiere,” Zemka a folosit slavonul „prelozhenie suchchestv” [„metastază a substanţelor”]. Influenţa gândirii este şi mai pronunţată în Chiril Trankvillion Stravoveţki.[93] Cartea sa Oglinda teologiei [Zerkalo Bogoslovia], publicată de mănăstirea de la Pociaev în 1618, ar putea fi privită ca şi prima încercare de un cărturar de la Kiev de a realiza un sistem teologic. Un studiu subsecvent, Comentarii la Evanghelie [Uchitelnoe Evanghelie, tipărită în anul 1618], se interesează astfel de doctrină. Ambele au reflectat tomismul şi chiar şi ceva din platonism. În Kiev şi în Moscova ele au fost cenzurate din cauza unor „greşeli eretice” şi condamnate spre a fi distruse. Respingerea oficială nu a anulat răspândirea lor în manuscrise sau mitigarea acceptării lor în sud la fel ca şi în nodul rus. Chiar şi aşa, nemulţumit că cărţile lor au fost respinse de superiorii ecclesiale, Stravovenski a mers la uniaţie.

Totuşi o altă figură în care ar putea fi văzută influenţă este Casian Sakovici (1578-1674), directorul frăţietăţii şcolii din 1620-1624. ea a fost cea mai transparentă în lucrarea Despre suflet [O duşe], tipărită în Cracovia în 1625. Din Kiev, Sakov a mers în Lublin, unde a stabilit contacte cu dominicanii şi a participat la cursuri de teologie. Mai apoi el a continuat să studieze în Cracovia. În cele di urmă şi Sakovici s-a alăturat uniaţiei, după care a lansat o polemică virulentă împotriva Bisericii Ortodoxe. În acest fel, apoi, în decadele a doua şi a treia ale secolului al XVII-lea stilul romano catolic a teologiei a început să penetreze în comunitatea cărturărească romano catolică. Următoarea decadă, anii 1630, a prins dominaţia romano catolică. Schimbul a avut loc simultan cu schimbarea administraţiei Mănăstirii de la Kiev a Peşterilor, când Petru Movilă a devenit stareţ.

93Chiril Trankvillion Stravoveţki (mort după anul 1646) a predat greacă la şcoala frăţietăţii din Lvov mai înainte de a venii la Mănăstirea peşterilor şi mai apoi a fost Arhimandrit la Mănăstirea Înălţării în Chernigov. Lucrarea sa *Uchitelnoe* a fost retipărită în 1668 şi din nou în 1696.

Uniatismul

Uniaţia a fost ceva mai puţin de un alegere religioasă decât un fel de determinare de sine politică şi culturală. Pentru secesiunea episcopilor nu au fost fundamentale motive legate de credinţă sau doctrină. Primii uniaţi au fost destul de sinceri în a susţine că ei „nu au schimbat credinţa." Ei au simţit numai că au schimbat jurisdicţii şi li s-apărut destul de bine că au crezul că „credinţa latină" şi „credinţa greacă" au fost identice. Acest aspect a primit un accent considerabil în literatura lor de pamflet, de exemplu, uniaţia sau Armonia sau Concordanţa cele mai sfinte Biserici din Roma[94] sau Un schelet al primelor articole, publicată anonim, care din câte se pare a fost munca lui Ipatie de Pociej.[95] Mai mulţi au fost convinşi că sub „ascultare romană" ei încă ar fi putut fi ortodocşi. La fel şi uniaţii au simţi că aceasta ar fi fost cel mai puternic mijloc de a îi susţine pe uniaţi. În particulara acesta a fost Petru Arcadius (1562-1633) în lucrarea sa De concordia ecclesiae occidentalis în spetem sacramentarum administratione libri septem (Paris, 1619).[96] Mai remarcabil a fost Leon Allatius (1586-1669) în De ecclesiae occidentalis în septem sacramentorum administratione libri septem (Colonia, 1648).[97] O astfel de noţiune a dus la stipularea acordului final pe care Biserica uniată nu a fost

---

94 *Armonia, albo concordia viary, sakramentow y ceremonyi Cerkvi S. Orinatelneyi z Kasciolem s Ryzmski* (Vilna, 1608). [Nota autorului].

95 A se vedea mai sus, nota 11.

96 Timp de mai multă vreme Arcadius a fost activ în Polonia. [Nota autorului]. Petru Arcadius, un native al oraşului insulei Corfu, a fost primul absolvent al Colegiului grec Sfântul Atanasie din Roma. El a plecat din Roma în Polonia cu scopul de a promova *Uniaţia* încercând să convingă pe ortodocşi că ritualul lor nu ar fi suferit nici un fel de alteraţie după uniaţie. A se vedea E. Legrand, *Bibliografia elinică a secolului al XVII-lea* (Paris, 1895), III, pp. 209-232.

97 Leon Allatius a fost un alt absolvent de la Colegiul Sfântul Atanasie. În anii săi de apoi el a colecţionat manuscrise siriene pentru papa biblioteca răsăriteană a Grigorie de la Vatican.

amestecată cu Biserica romano catolică dar care şi-a reţinut propria ei independentă ierarhică şi propriul ritual. A fost o cauză acceptabilă chiar şi unui om ca Ostrozski. El a sfârşit ca şi un oponent al uniaţiei, nu fiindcă a privit-o ca şi un fel de trădare a credinţei, ci fiindcă a fost mai mult ceva care ne-a tras în spre într-un fel nelegiuit şi prin urmare nu ar fi putut avea autoritatea nici relevanţa pentru întreaga Biserică.

Cei care s-au întors mai întâi la unitarianism se pare că au fost ispitiţi de „pacea netulburată" de sub ascultarea romană, a cărei implicaţie a însemnat protejarea legii polone. Ei au nădăjduit să se elibereze de autoritatea patriarhului de Constantinopol, care se afla de mai multă vreme sub conducerea turcă islamică. Alţi uniaţi timpurii au fost şi mai atraşi de splendorile civilizaţiei occidentale şi au voit să se bucure de bogăţiile ei. A existat un fel de lipsă de încântare faţă de orient. Unul dintre întemeietorii uniaţiei, Ipatie Pociej, care a devenit al doilea mitropolit uniat, a declarat într-o scrisoare către patriarhul Pociej, care a devenit al doilea mitropolit uniat, a declarat într-o scrisoare către Patriarhul Alexandriei, Meletie Pigas: „nu poţi fi sigur de dobândirea vieţii eterne mergând pe tărâmuri greceşti. Grecii au distorsionat evanghelia. Ei au stricta şi au trădat moştenirea patristică. Sfinţenia este privită ca şi ceva josnic şi totul se pare că pentru ei a căzut în dezaprobare pentru captivitatea turcă... Calvin a şezut în Alexandria, în locul lui Atanasie, Luther în Constantinopol şi Zwingli în Ierusalim.(Este posibil ca Chiril Lucaris să se fi referit la Chiril Lucaris şi la Pigas, dintre care amândoi au avut înclinaţii protestante).[98] Astfel, Pociej a ales Roma. Aceasta nu a mai fost „fântâna adevărului" [students pravdy] în Orient; numai în Occident nu ar fi putut fi un fel de credinţă pură şi un fel de ordine stabilă care ar putea fi găsită.

Încă din 1577, Petru Skarga[99] a arătat în spre diferenţele doctrinare dar să nu credem în „apostazia

98 Meletie Pigas a studiat la Augsburg, [Nota autorului].

99 A se vedea mai sus nota 4.

greacă” şi în spre „finalul culturii slave.” Cu limba slavă nu se poate a fi cărturar. Nu a fost nici gramatică şi nici retorică şi nici nu ar fi putut oferii altceva. Din această cauză ortodocşii nu au şcoli dincolo de cele elementare care au învăţat scrierea şi citirea. De aici ignoranţa lor generală şi confuzia lor. Judecata lor este grea şi eronată, prin îngustimea pe care a exprimat-o ca şi ceva tipic acelor vremui. Indiferent cât se mult mi-ar convenii, după cum a afirmat el această situaţie, singurul remediu pentru slavi ar fi fost adoptarea culturii latine. Atacul lui nu a rămas fără răspuns. Apărătorii ortodocşi cum ar fi Zaharia Kopystenski au replicat că limba slavonă este foarte apropiată de limba culturii greceşti „şi prin urmare este mai sigur şi mai sigur să facem traduceri din greacă şi să scriem filosofie şi teologie în slavonă decât să folosim latina, care este o limbă greoaie, mult prea lipsită de adecvare şi nepotrivită pentru problemele teologice înalte şi care au cerut cel mai mare nivel de complicaţie.”[100] Lopysteskii a exagerat la fel de mult ca şi Skarga, dar numai cu contrariile. Distincţia la care au arătate ele este una validă.

Încă de la început, uniatismul a fost pus şi ridicat ca şi o problemă a determinării culturale. Uniaţia a implicat, indiferent de asigurările sau de garanţiile pe care ritualurile şi obiceiurile orientului ar fi fost capabile să le păstreze, ca şi un fel de includere sau de integrare în cultura occidentală sau după cum ar spune germanii un fel de kulturram occidental. Ca să afirmăm cumva mai rău, uniaţia a însemnat un fel de occidentalizare relioasă şi culturală. Ei i s-ar fi putut rezista şi ar fi putut fi depăşită de preferinţa stabilă a tradiţiei greceşti. Aceasta a fost ceva pe care am fost deplini capabili de înţeles de cei care s-au ridicat în apărarea ortodoxiei în spre un anumit final de la secolului al XVI-lea şi de la începutul secolului al XVII-lea. Ar destul să îl menţionăm pe vindicaţia elocventă

100 De la cuvântul înainte al traducerilor sale al omiliilor lui Chrysostom despre Sfântul Pavel *Besed Ioanna Zlatousia na poslanie ap Pavia,* (Kiev, 1623). [Nota autorului].

făcută de Gherasim Şmotriki în Cheie la împărăţia cerurilor [Kliuch ţartsva nebedenasgo, 1584] şi de Zaharia Kopystenski în Palinodia cu câteva decade mai apoi. Acest fel de interes se referă al ceea ce a fost împărtăşit câteva decade mai apoi. Interesul lor a fost împărtăşit de întemeietorii şcolii frăţeşti de la Kiev:

„am găsit prin harul lui Dumnezeu că această şcoală de copii ortodocşi şi am făcut mari sacrificii pentru ea cu învăţătorii de limbi slavone-ruse şi eleno-greceşti, la fel ca şi alte subiecte străine, cu scopul ca ei să nu bea dintr-un izvor străin şi fiind îmbibaţi cu otrava fatală a schismei Occidentului, care ar fi putut să încline pentru a îşi unii forţele cu romanii întunecaţi şi siniştrii."

Singura concesiune culturală a loialiştilor ortodocşi a fost suplimentul slavonei Bisericii cu un fel de vernaculară, dialectul russki. Cu trecerea timpului acest dialect a a crescut prin folosinţele literale fiindcă oamenii obişnuiţi l-au înţeles mai bine decât slavona Bisericii. El a intrat în folosinţa ocazională a liturghiei sau aşa se pare din Triod care a fost tipărit în Kiev în anul 1627.[101] astfel, după cum uniaţia şi occidentalizarea s-au răspândit, a apărut un mare efort în Polonia de a apăra ortodoxia. Subiectul în discuţia acum a fost dacă sau nu, confruntaţi cu extinderea culturii occidentale, o şcoală elinico-slavonă şi o cultură anume ar fi putut supravieţui. În anii 1620 a fost deja un subiect urgent; în anii 1630 a devenit unul ardent.

Mitropolitul Petru Movilă la Kiev

În persoana lui Petru Movilă a existat ceva enigmatic şi ciudat. A fost el oare un campion sincer al Ortodoxiei sau mai mult un ierarh manipulativ de geniu? Este greu de judecat. Indiferent care ar fi situaţia, el a jucat un rol decisiv în viaţa Bisericii ruseşti de răsărit şi indirect în mai toată viaţa de mai apoi a Bisericii Ruse. Rolul jucat de el este indiscutabil. El a fost cel mai puternic şi mai capabil lider al Bisericii în Polonia şi Lituania în tot secolul al XVII-

101 Această practică a fost folosită de Patru Movilă [nota autorului].

lea. Ceea ce este cel mai important este că toată epoca Bisericii Ortodoxe ruse poartă acest nume: epoca lui Movilă. Fiul al unui gospodar din Moldova [voevodici zemel moldavkikh],[102] Movilă pare că a avut un fel de apetit şi talent pentru putere încă de la naştere. Chiar şi pe tronul mitropoliei el s-a dovedit mai mult un suveran decât un pastor. Educat în Occident sau mai bine spus în Polonia şi într-un mod polonez, Petru Movilă a devenit un occidentalizator şi într-un mediu polonez, Petru Movilă a devenit una cu gustul şi obiceiul unui occidentalizator de viaţă lungă. Aparent el a studiat la Academia de Zamosc, care a fost întemeiată în 1594 de Ian Zamonski, Marele Cancelar al Poloniei.[103] Se pare că mai apoi el a petrecut puţin timp în Olanda. După moartea tatălui său, Ieremia Movilă, el a fost luat ca şi asistent al Cancelarului Stanislaw Zolkiewski[104] şi mai apoi Hetman Chodkiewicz.[105]În general, Movila a fost foarte apropiat de societatea aristocratică poloneză prin prietenii din familie şi prin cunoscuţii ei. În viitor, simpatia şi adeziunea magnaţilor polonezi a asigurat succesul lui vocaţional.

În anul 1627, numai la vârsta de treizeci de ani, Petru Movilă a fost ales arhimandrit la Mănăstirea peşterilor.

---

102 „Gospodar” a fost un titlu onorific oferit guvernatorilor din Moldova numiţi de poarta otomană.

103 Jan Zamski (1605) a fost cel mai influent om de stat în Polonia şi negociator între episcopii pro-unire din Rusia Occident şi coroana din Polonia în discuţiile timpurii care au dus la unirea de Best. Despre istoria de la Academia de la Zamosc, unde au fost trimişi mai mulţi nobili tineri, a se vedea J.K. Kochanowski, *Dzieje Akademii Zamojskiej* (Cracovia, 1899-1900).

104 Stanislaw Zolkiewski a fost ilustrul comandat al armatelor poloneze la finele secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea care a devastat forţele cazace la finele secolului şi care a dus un fel de expediţie plină de succes în Moscova în 1610, prinzându-l pe boierul ţarului Vasile Şuiskii. El a murit pe data de 1620 lupându-se cu turcii.

105 John Charles Chodkiewicz din familie care mai înainte i s-a oferit refugiu lui Ivan Feodor, a comandat armatele lituaniene în războiul cu Suedia (1601-1606), a trecut prin genealogia poloneze rebelă în anul 1606, a invadat Moscova cu Zolkiewski în 1610 şi care şi el a murit în bătălia împotriva turcilor în 1621.

Probabil că el a aspirat la aceasta când şi-a luat voturile monahale şi a intrat mai întâi în mănăstire. În mod sigur când postul a devenit vacant, candidarea lui a fost promovată de guvernul polonez. Odată ce a fost conducătorul mănăstirii, Movilă a venit cu propriile lui direcţii de conducere, ceea ce a contrastat cu predecesorul său. Aceasta a fost cel mai evident în domeniul educaţiei. La mănăstire Movilă a decis să lanseze o şcoală latino-poloneză, inevitabil dacă nu chiar intenţional opusă şi în competiţie cu frăţietatea şcolii latino poloneze, care inevitabil dacă nu chiar intenţional s-au opus şi care a stat în competiţie cu frăţietatea şcolii slavo-eline de la Kiev. Decizia lui a creat un fel de mare tensiune care s-a bazat pe o răscoală din oraş. În cuvintele contemporanului, Gavriil Dometkoi,[106] „a existat o mare indignare între monahii lipsiţi de educaţie şi între cazaci: cum se face cum că noi cei care am câştigat mântuirea, am început această şcoală poloneză sau latină, cu mult mai înainte de existenţă? Numai cu mare greutate ei au fost convinşi să îl mai bată până pe pragul morţii pe Petru Movilă şi membrii din administraţia facultăţii sale.[107] Movilă nu a fost un om care să fie înspăimântat, el a ieşit neatins şi în curând a triumfat. Frăţietatea nu a avut altă şansă decât să îl

106 Gavriil Domesko a fost educat la Academia de la Kiev şi a murit în Kiev mai înainte de 1725, dar rolul său în istoria Bisericii ruseşti a fost jucat în Moscova. Ca şi stareţ la mănăstirea Danilovski în Moscova şi mai apoi ca şi arhimandrit la mănăstirea Simonovski el a devenit cât se poate de implicat în controversele secolului al XVII-lea între partidele latine şi cel greco-slav care au stat de partea facţiunii înclinate în spre occident (aceste controverse vor fi discutate în următorul capitol, secţiunea V). Dometkoi a fost şi el implicat în controverse similare în Novgorod. Cf. *Russki biograficheski slovar* (Moscova, 1914), IV, pp. 36-37.

107 După cum a fost citat de Silverstu Kossov. [Nota autorului]. Silvestru Kossov (mort în anul 1657). A fost un student la Academia din Kiev pe care Petru Movilă l-a trimis la colegii lui la fel de bine, el a mai predat în Academia de la Kiev pe care Petru Movilă a trims-o mai înainte de a deveni episcop de Mstislvl. Despre moartea lui Movilă în anul 1647 Kossov a i-a urmat ca şi mitropolit de Kiev. Lucrările lui au fost scrise în rusă şi în poloneză.

accepte ca şi un „frate mai în vârstă, mănăstirea şi şcolile.” Presându-şi avantajul său, Movilă a luat conducerea şcolii frăţietăţii şi mai apoi a combinat-o cu propria lui şcoală de la mănăstire şi la colegiu după modelul latino polonez. Această nouă instituţie a fost localizată la mănăstirea frăţietăţii, curicumul şi organizarea ei au fost modelate după liniile şcolilor iezuite din acea ţară şi toţii noi învăţători au fost recrutaţi dintre absolvenţi de la şcolile poloneze. Acest fel de nouă instituţie a fost modelată după liniile şcolilor iezuite din acea ţară. Isaia Trofimovici Kozlovski, primul rector al colegiului de la Kiev[108] şi Silvestru, primul prefect şi-au primit educaţia lor la Vilna, la colegiul iezuit din Lublin şi la Academia din Zamosc. Din câte se pare pentru mai multă vreme amândoi au studiat la Academia imperială de la Viena. În acele vremuri ei s-au angajat în organizarea noii şcolii de la Kiev, în timp ce Movilă a voit să formeze o şcoală în Viniţia în acelaşi fel.[109] Există motive să credem Movilă a avut planuri pentru răspândirea unei reţele de şcoli latino poloneze în regiunea ortodocşilor, la fel ca şi pentru crearea a ceva asemănător unui ordin monahal, care s-au aflat sub colegiul de la Kiev.[110]

Movilă a fost un occidentalizator avid şi rezolut. Scopul lui a fost de a crea popoarele eterogene ale regiunilor ale regiunilor occidentale într-o singură psihologie şi inspiraţie religioasă, într-o cultură comună.

---

108 Isaia Kozlovski (mort la anul 1651), care a predat pentru mai multă vreme la frăţietatea şcolii din Lvov, a fost adus la Kiev de Movilă în anul 1631. În curând el a devenit stareţ la Mănăstirea Pustino-Nikolaevski în Kiev şi l-a asistat pe Movilă în activităţile lui educaţionale în toată Rusia de vest.

109 Mai apoi a fost transferat la mănăstirea Goschi sau Hoszczy în Voloinia.

110 Cf. ordinului polonez al *piariştilor* „ordo piarum sdcholarum” [nota autorului]. „Ordinul clericilor săraci ai Maicii Domnului al şcolilor evlavioase” a fost stabilit în Roma 1597 de Iosif Calasanctius (1556-1648). Scopul ei a fost de a dovedii un fel de educaţie catolică liberă pentru copii şi ordinul s-a răspândit rapid deşi piarişii nu şi-au găsit colegii lor.

După ce a participat la toate planurile şi sârguinţele, în mare parte singurul simptom al unei ciogniri dintre două orientării culturale religioase (latino-poloneză şi elino-slavone) a fost pusă în joc o luptă intensă dacă nu chiar subsersivă. Movilă nu a fost singurul în acest proiect. Numeroşii lui aliaţi au inclus întregul generaţiei mai tinere, care după ce au trecut prin şcolile poloneze, au ajuns să privească în spre occidentul latin mai mult decât în spre orientul slavono-grecesc ca şi la casa lor duhovnicească. Într-un anume sens a fost ceva logic şi natural. Silvester Kossov a fost cât se poate de elocvent şi de direct în acest sens. El ar fi spus, avem nevoie de latină, pentru ca nimeni să nu ne numească „ruşi stupizi" [glupaia rus]. A studia limba greacă este ceva rezonabil, dacă este studiată în Grecia şi nu în Polonia. Aici nimeni nu ar fi putut reuşii fără latină – în tribunale, la întâlniri sau în orice alt loc. Nu este nevoie să ni se reamintească de limba greacă. Noi o cinstim. Nu mai că greaca ad chorum, latina ad forum. Argumentul lui Kossov este logic. Rădăcina problemei este mai profundă. La un anumit nivel a fost mai mult o problemă lingvistică, dar la nivel profund a fost mai mult subiectul tradiţiei şi al aşezământului cultural.

Pentru cei care s-au opus presiunilor impuse de ucenicii lui Movilă pentru educaţia rusă au existat motive întemeiate de a fi suspectaţi că pentru educaţia latină aceasta a dus la uniatism. Nu au fost oare partizanii ortodocşi de orientare latină din nou şi din nou la conferinţa sau la negocierea cu care uniaţii activ, au anticipat un compromis la care ambele părţi ar fi putut adera cât se poate de bine? Nu este adevărat că ei din nou şi din nou au discutat un fel de propunere de a se alătura toţi credincioşilor din regiune? Uniaţii, sub autoritatea specială a patriarhului Rusiei Occidentale, care s-a aflat simultan în comuniune cu Roma şi cu Constantinopol? Nu a fost întotdeauna Movilă promovat de la acest birou august de partea uniată prin orice mijloace? Aceasta cu greu a fost realizat prin cunoştinţe. Ruţki, mitropolitul uniat, nu s-a îndoit niciun moment că „Movilă a fost

înclinat în spre uniaţie.” Este cât se poate de semnificativ că Movilă nu a adus niciun fel de obiecţii doctrinare faţă de Roma. În dogmă, la drept vorbind el a fost privat deja una cu Sfântul Scaun. El a fost gata să accepte ceea ce a găsit în cărţile romane ca şi „ortodox” şi „tradiţional.” Pentru acest motiv, în teologie şi în cult Movilă ar fi putut adopta foarte uşor material latin. Pentru el problema, singura problemă, a fost jurisdicţia. În soluţionarea cestei probleme privirea sa şi temperamentul lui au dictat că interese practice ar fi fost decisive: „liniştea” ecclesială şi cea politică [uspokoienie], „prosperitatea” [blagosostanie], „buna orânduire.” Lucrurile pot fi aranjate şi delimitate. Datoria aparţine unor tacticieni ecclesiali.

Un episod timpuriu şi revelatoriu din cariera lui Movilă a fost prietenia lui cu unul dintre episcopii noi, Meletie Şmotrinţi, hirotonit de patriarhul Teofan tocmai în vremea „peregrinărilor orientale.” Şmotrinţki nu a fost un om educat. Din cauza gramaticii sale slavone, publicată în Vilna în 1619, el ocupă un anume loc în istoria culturii generale. Pentru vremurile lui a fost o realizare uimitoare. S-ar putea susţine că Şmotrinţi a fost – ca să împrumutăm cuvintele lui Iosif Doborvoski[111] „princeps gramaticorum slavicorum.” Când a scris textul, era încă de orientare greacă. În ea el a încercat să aplice regulile gramaticii greceşti faţă de limbajul slavon.[112] Ca şi om bisericesc, la fel, Şmotrinţi a început în câmpul slavon elin, unde a fost un oponent viguros al uniaţiei. Ar fi destul să amintim de

111 Iosif Doborvoski (1753-1829) a fost un iezuit boemian şi un filolog care a studiat enorm de mult în limbile slavice. Între cele mai importante scrieri ale lui sunt, *Scriptorem rerum bohemicarum* (Praga, 1783-1784), *Chirillus und Methodius, der Slawen Apostel* (Praga, 1823) şi *Istitutiones lingue slavonicae dialecti veteris* (Viena, 1822).

112 Gramatica lui Smotrikţi a slavonei Bisericii, modelată după gramatica greacă a lui Lascarius, a slujit ca şi un model pentru succesiunea gramaticii ruseşti, care a inclus pe cea a lui Lomonosov. A se vedea E. S. Prokoşina, *Meletie Smotrikţi* (Minsk, 1966). Titlul complet al gramaticii lui Smotrinţki este *Gramatica slavenskaia pravilnoe sintagma po ishchainem mnogogreşnago mnikha Meletziia Smotrizkago* (Vilbna, 1619).

Plângerile [Threnos] lui scris în anul 1610, care au descris suferinţele turmei ortodoxe persecutate şi strunjite cu un fel de îndemânare a combinaţiei patimii şi a rigorii. Este cât se poate de posibil că acest fel de scrieri şi de scrieri similare au dus la alegerea lui în anul 1620 ca şi episcop de Potoţk. Aici a avut multe greutăţi. Mai întâi a fost conflictul cu Ioasaf Kuntevici, episcopul uniat de Poloţk;[113] mai apoi a fost problematizat de neînţelegerile doctrinare dintre polemiştii ortodocşi la fel ca şi abuzurile din activitatea frăţietăţillor. S-au ridicat îndoieli aşa că Şmotrinţi a decis să meargă în orientul mijlociu. La Kiev, pe calea înapoi spre Constantinopol, el l-a vizitat pe mitropolit şi a primit cuvinte de încurajare şi binecuvântare în planul său de a îl întreba pe patriarh să anuleze „stavropegia" frăţietăţillor. Şmotrinţki a reuşit să facă acest lucru, dar restul călătoriei sale occidentale s-a dovedit un fel de dezamăgire. Aceasta a fost cât se poate de adevărat în special în întâlnirile lui cu Chiril Lucaris, al cărui Catehism Şmotrinţi la citit în timp ce era în Constantinopol şi care nu numai că a eşuat să îi confirme îndoielile lui dar le-a făcut şi mai mari. Pe la finalul călătoriei lui, Şmotrinţki a decis să caute mai multă apropiere de uniaţi. Înapoi la Kiev el a împărtăşit anumite idei de acest fel cu Movilă şi cu mitropolitul Iov,[114] care au fost aparent simpatetici. În cele din urmă, negocierile dintre ortodocşi şi uniaţi, în care se pare că ambii au fost cumva implicaţi, erau deja în progres de la propunerea uniată din anul 1623 pentru o conferinţă unită de a căuta înţelegere. Undeva mai apoi, cu un fel de încredere aparentă, Şmotrinki a trimis lui Movilă şi mitropolitului manuscrisul Apologiei [Apologia peregrynacy do krajow wshodnich (Derman, 1628). Aceasta a conţinut un fel de prezentare totală şi viguroasă a noilor lui puncte de vedere

113 Ioasaf Kuntevici (1580-1623) a organizat un ordin monahal vasilian de monahi dimpreună cu Veniamin Ruţki. Kuntevici a fost omorât într-o răscoală anti-unaiţie În Vitebsk în anul 1623 şi a fost declarat un sfânt al Bisericii Occindetale. .

114 Iov Boreţki a se vedea mai sus nota 44.

şi care nu a provocat niciun fel de opoziţie. De această dată, se pare că din 1627, Şmotrinţki a mers în spre uniaţie, deşi tainic, după cum s-a exprimat el, acea „pallio schismatis unia", el ar fi putut promova cauza uniată între ortodocşi. Totuşi, lucrările lui clandestine el nu a ieşit din atenţia lui Isaia Kopinski, episcop de Peremşil şi viitor mitropolit.[115]

În primăvara anului 1628 Şmotrinţki a formulat un memoradum din şase puncte, în care după ce a remarcat diferenţele dintre romano catolicism şi ortodoxie, a insistat că ele nu au avut suficentă magnitudine sau un astfel de caracter ca să justifice diviziunea şi au trimis aceasta într-o conferinţă a episcopiilor ortodocşi din Grodko, în Volinia. Din câte se pare nu a fost obiectată niciun fel de obiecţie în acest sens. Astfel, a fost schiţată o întâlnire a episcopiilor uniaţi pentru toamna anului 1629. Cu mult înainte, se pare nu a ieşit în relief niciun fel de obiecţie a clericilor din august 1628, oponenţi ai ideilor lui Şmotrinki. El a fost completat la apologia lui, care a fost condamnată ca şi eretică şi care a fost arsă public. În timp de mai multe săptămâni, totuşi, Şmotrinţki a fost retras şi dezaprobat prin intermediul unei plecăciuni şi s-a angajat într-o dezbatere polemică cu acuzaţii prin intermediul diferitelor pamflete. Cei care au condus opoziţia au fost membrii unei generaţii mai vechi, între care au apărut suspiciuni despre Movilă şi despre mitropolit din moment

115 Isaia Kopinski (mort la anul 1640) a predate la şcoala din Ostrog mai înainte de a devenii un monah la Kiev, unde s-a distins prin a reorganiza câteva comunităţi monahale. În anul 1620 el a fost hirotonit episcop de Peremişl de Patriarhul Teofan, dar fiindcă nu a fost capabil să i-a în posesie acest scaun din cauza abuzurilor poloneze, el s-a retras în Smolensk şi a condus episcopia lui de acolo. La moartea lui Iov Borenţi în anul 1631 Kopinski a devenit mitropolit de Kiev. Imediat, odată cu legalizarea Bisericii Ortodoxe în 1632, Petru Movilă a pretins şi el scaunul din Kiev şi cu ajutorul prinţului polonez el l-a închis pe Kopinski în mănăstirea de la Mihailovski. Lui Kopinski I s-a dat conducerea acestei mănăstiri în anul 1634 când a promis că nu v-a acţiona împotriva lui Movilă, dar el a plecat în Kiev în 1635 şi şi-a petrecut timpul său în obscuritate în diferite mănăstiri din Moscova. A se vedea mai jos.

ce el nu a fost chemat pentru un fel de rechemare şi nici nu şi-a condamnat retragerea sa. Cu greu ar fi putut face acest lucru. Empatia crescândă a lui Şmotrinkţi a fost de a suspecta că planurile uniaţei ar fi avut u fel de simpatie şi un fel de cooperare nu numai cu Movilă ci şi cu mitropolitul. Ce mare neînţelegere: ce a fel de neînţelegere a existat între Movilă şi Şmotrinkţi care nu a terminat acest subiect nu a fost un mijloc ci un mediu în sine. Tot episodul a fost mult mai confuz de presiunea externă, ca şi ceva care s-a referit la literatura uniată ca şi „frică de cazaci."

Alegerea lui Petru Movilă ca şi mitropolit de Kiev a transpirat sub un fel de circumstanţe speciale. O dată cu moartea regelui Sigismund III în aprilie 1632, ortodocşii au sesizat un fel de ocazie de a alegere a unui nou rege care să smulgă de la diata electorală poloneză anumite „puncte de pacificare pentru religia greacă," printre care ar fi fost şi legalizarea Bisericii Ortodoxe. După cum s-a aşteptat, consimţământul regelui ales Wladislaw IV a urmat rapid. În ciuda unei ciopliri „a punctelor din 1632" ca şi practică, a rămas victoria. Astfel frazarea a fost cumva ambiguă şi a avut un fel de frazare răbdător de ambiguă şi a avut un fel de importanţă anume ca şi dreptul ortodocşilor de a fi cât se poate de ambigui, de o mare importanţă a fost dreptul Ortodoxiei de îşi umple scaunele loc vacante, care îl includea şi pe cel de la Kiev. De fapt scaunele care au fost ocupate din anii 1620 prin hirotonia realizată fără niciun fel de anunţ sau cumva public de patriarhul Teofan. Hirotonia fost realizată noaptea într-un sanctuar neluminat, ca şi cum ar fost realizat în taină, ca să nu cauzeze niciun fel de perturbaţii. Aceste hirotonii, bineînţeles, nu au primit niciun fel de recunoaştere oficială, dar din câte se pare, statul polonez a avut termeni cât se poate de buni cu credinţa realizată, fiindcă nu ar fi putut realiza niciun fel abordare cu noii episcopi. Acum în anul 1632, odată cu noua concesiune legală, ar fi fost cât se poate de bine să ne aşteptăm ca ceea ce a fost de fapt de facto să fi fost de jure. Nu a avut nimic de acest gen.

Ortodocşii, destul de ciudat, nu au luat avantaj de noile legi cerând un fel de confirmare legală ca şi ierarhia lor activă. În loc s-a decis ca toţi episcopi să se retragă din scaunele lor episcopale şi să se întoarcă în noi aleşi. Aceasta nu a fost făcută fiindcă ocupaţii episcopali nu au fost în niciun fel consideraţi aleşi „ilegali”, adică, în slujbă fără niciun fel confirmare a coroanei şi nici fiindcă Biserica i-a considerat ca şi un fel de deţinători de merite puse sub semnul întrebării. Cu adevărat ei ar fi putut fi creditaţi ca şi unii care au restaurat ordinea şi prestigiul canonic al Bisericii într-un timp de pericole reale şi prezente. Este ca şi cum deşi, vechii episcopi ar fi jucat un rol important într-o luptă tergiversată cu ordinea statului cu scopul de a dobândii recunoaştere, am putea spune că victoria a fost a figurilor tinere. Ca şi partizani ai unei noi orientări ecclesiatice şi politice, grupul mai tânăr a avut puţin interes în întărirea autorităţii ierarhice a antagoniştilor lor de un fel de legalizare formală. Consecvent, ceea ce a fost aranjat pe bazele „punctelor din 1632” a fost informat ca şi un fel de „restituire” a ierarhiei ortodoxe, ceea ce a fost în realitate un fel de anulare a ierarhei existente, care a fost stabilită cu mulţi ani mai înainte de patriarhul Teofan. Noii episcopi cu grabă şi aleşi canonic de delegaţii ortodocşi la dietă mai mult decât convenţiile locale diocezane şi care au fost conformate imediat de rege. În acest fel Petru Movilă, aristocrat şi polonofil, a fost ales mitropolit de Kiev.

În noua s-a capacitate, Movilă nu a aşteptat niciun fel de recepţie pacifică la Kiev în nou sa capacitate, deşi a avut mai mulţi simpatizatori acolo. Kiev a avut deja un mitropolit, Isaia Kopistenki, hritonit în anul 1620 în Peremyşl de Teofan şi mai apoi a fost transferat la Kiev la moartea lui Iov Boreski. Ceea ce este mai mult, Kopinsi s-a confruntat cu Movilă asupra Stabilirii unui colegiu latin la Kiev la fel ca şi din colegiul latin din Kiev la fel ca şi în legătură cu afacerea lui Şmotrinki. Din această cauză hirotonia lui Movilă nu a avut loc în oraş pe acest nou scaun după cum era regula şi obiceiul, ci în Lvov, din

mâinile lui Ieremia Tisarvoski, ca şi episcop local,[116] doi episcopi de la hirotonia lui Teofan şi un episcop grec emigrant. Aceste ciogniri au explicat de cel el a căutat să găsească un fel de confirmare patriarhală de la Chiril Lucaris, care a ajuns din nou pe scaunul ecumenic, Movilă nu a mai primit aceasta. Lui i s-a dat titlul de „exarh al tronului Scaunului Apostolic din Constantinopol." Întărit acum de o hirotonie a autorităţii duble şi în rolul dual al mitropolitului credincios şi ca şi exarh patriarhal, Movilă s-a întors la Kiev. Chiar şi aşa nu a fost capabil să evite o luptă aprigă cu predecesorul lui „demodat" şi în cele din urmă a început să se bazeze pe autorităţile seculare pentru a îl asigura mutarea în forţă a lui Kopinski.[117] El nu a rezolvat conflictul. Odată pentru totdeauna. Lupta dintre Movilă şi Kopinski nu a fost pur şi simplu un fel de competiţie pentru această poziţie sau putere. A fost mai mult un fel de coaliţie care a fost profund înrădăcinată profund despre problema reală a orientării ecclesiale, atât în dimensiunea politică cât şi în cea culturală.

Isaia Kopinski a fost un om cu o credinţă simplă şi puternică, cumva cu scopul ordinii lui Ivan Vişenski.[118] Confruntat după cum a fost el în tradiţiile teologiei răsăritene şi în ascetică, el a văzut „înţelepciunea externă" cu scepticism şi chiar cu antagonism.

„Raţionamentul acestei lumi este un lucru, raţionamentul duhului este altul, mai toţi sfinţii au studiat raţionamentul duhovnicesc care a venit de la Duhul Sfânt

116 Ieremia Tisarovski (moartea 1641) a fost un fel de membru al genealogiei ortodoxe. La moartea lui Ghedeon Balaban în 1607 Tisarovski a fost capabil a fost capabil să îi urmeze ca şi episcop ortodox de Lvov prin faptul că a promis să se alăture uniaţiei. Totuşi, odată ce el a fost făcut episcop el şi-a renegat promisiunea şi după moartea lui Mihail Kopystenski în anul 1610 el a fost singurul episcop ortodox din toată Rusia de vest până la hirotonia lui Teofan în 1620. În cele din urmă, din cauză că el a voit să participe la hirotonia lui Movilă, Tisarovski a fost confirmat în scaunul său în 1632 de guvernul polonez.

117 Poliţia poloneză l-a arestat şi la dus la puşcărie.

118 A se vedea mai sus secţia despre Constantin Ostrozhki.

şi la fel ca şi soarele, ei au iluminat lumea. Acum nu am dobândit această putere a raţionamentului de la Duhul Sfânt, ci de la Aristotel, Platon, Cicero şi alţi filosofi păgâni. Prin urmare oamenii sunt deplini orbiţi de falsitate şi seduşi de a înţelege cum se cuvine aceste lucruri. Aceşti oameni au învăţat mai mult cuvinte şi vorbire şi prin urmare toată înţelepciunea lor este mai mult un fel de aparenţă a vorbirii lor şi este mai mult întuneric. Aceasta face ca întunericul să locuiască în sufletele lor."

Kopinsi a spus aceasta de la latini, dar ea nu ar fi putut fi mai uşor detectată la Movilă şi la ortodocşii noii orientări. Alfabetul duhovnicesc al lui Kopinsi, care a fost subtitrat Scara vieţii duhovniceşti în Dumnezeu [Alfavit dukhovnyi, lestniţa dukhovagno po boze zhitel'stava] care a oferit un contrast semnificativ faţă de Mărturisirea ortodoxă a lui Movilă [Pravoslavnoe ispovedanie].[119] Antiteza lor de privire şi de duh este principala sursă a luptei pentru putere între cei doi oameni. Bineînţeles că a existat o diferenţă în orientarea politică: Isaia Kopinski a privit la statul ortodox din Moscova, în timp ce Petru Movilă a căputat să ajungă Împărăţia politică a Poloniei. În lupta lor statul polonez nu a avut niciun motiv să îl susţină pe Kopinsimski şi nu a avut niciun motiv să îl patronizeze pe Movilă. Confruntat cu proteste riguroase de la Roma, ierarhia poloneză romană şi uniaţii, regele Wladislaw IV a fost obligat dacă nu din cauza unor motive de stat să îşi susţină predicaţia lui făcută în Pacta conventa din anul 1632, deşi el nu a găsit nimic necesar să facă cunoscute anumite concesiuni faţă de uniaţi pe cheltuiala noilor drepturi ale ortodocşilor. Din câte se pare, Wladislaw, că în cursul timpurilor orientării occidentale noii lideri ortodocşi să poată micşora tensiunea „uniate ortodoxă" [universalnaia unia] a ieşit în relief şi la centrul negocierilor a stat ortodocşii pentru noua orientare, cel mai remarcabil a fost Petru Movilă la fel ca şi prinţul Afanasie Puzinape care alegerile din 1632 au fost făcute

119 Pentru o analiză a *Mărturisirii* lui Movilă a se vedea secţiunea următoare.

pentru alegerea de episcop de Luskţ.[120]

O dacă ce a fost instalat ca şi mitropolit, Movilă a început să pornească cu mare zel ca să îşi implementeze planurile lui ecclesiale şi cele culturale. Principalele lui rezultate au fost în domeniul educaţiei, aceasta în special (fiindcă a fost un foarte bun organizator) în consolidarea şi extinderea sistemului şcolar pe care le-a început pe când era stareţ la Mănăstirea Peşterilor. De mare importanţă a fost munca sa de publicare, în special compilarea sa a Mărturisirii ortodoxe şi reluarea tipăririi materialelor liturgice. Mai întâi a fost Lithos [piatra] care a fost publicată în anul 1644 sub pseudonimul lui Evsevie Pimen. A fost intenţionată mai mult ca şi un fel de apărare a ritualului oriental şi a liturghiei ortodoxe împotriva atacurilor lui Kaissan Sakovici, care a trecut la latinism,[121] dar mult din materialul liturgic din Lithos a fost ceva care a fost mai mult un fel de surse latine. În anul 1646 a apărut celebrul Evhologhion sau Trebnik [carte de rugăciuni].[122] Aceasta a constat dintr-o colecţie comprehensivă de ritualuri, slujbe şi rugăciuni ocazionale, însoţite de „prefaţe” şi „rânduieli tipiconale explicatorii” care au fost însoţite de articole explicative care au fost de fapt luate „z laciensekei agendi” din Ritualul roman al papei Paul al V-lea.[123] Multe din ritualurile din Trebnik au

120 Afanasie (Mort în anul 1650) a fost pentru sine un fost uniat. El este autorul unei descrieri a soborului din Luţk în 1633, în *Didaskalia* din Kossov (1638).

121 Sakovici, fost rector al frăţietăţii şcolii din Kiev (a se vedea mai sus, secţiunea despre frăţietate nu a fost ceva care a mers în uniaţie, ci la finele vieţii sale el a devenit un occidental romano catolic puternic, creând polemici împotriva ortodocşilor şi a uniaţilor.

122 A fost atribuită lui Movilă, dar probabil, la fel ca şi *Mărturisirea* lui a fost o lucrare compusă. [Nota autorului].

123 În munca sa de reformă, se pare că Movilă a folosit o traducere croată a *Ritualului* roman făcută de iezuitul dalmaţian Kasic şi publicată în 1637. Este cât se poate de probabil că tot proiectul liturgic a lui Petru Movilă a fost cumva legat de mişcarea uniată iliriană, din ale cărei cercuri a apărut mai apoi misionarul enigmatic pan-slav Jurai Krizanic. [Nota autorului]. Bartol Kasic [1575-1650) a compus şi el o gramatică coraţiană pentru studenţii din Roma. Jurai

fost reformate, fiind înlocuite în mod tradiţional rugăciuni cu rugăciuni traduse din latină. Asupra Trebnicului lui Movilă nu a existat un studiu comprehensiv, dar acele părţi care au fost analizate au trădat o dependenţă totală de sursele latine şi din cât se când un fel de deviere deliberată de la modelul grec (sub forma dedicării şi sfinţirii bisericilor, la binecuvântarea clopotelor, în ritualul lui „viaticum,”[124] în ordo commendationis ad animae).[125] Fără niciun fel de îndoială că unele schimbări au fost inconsecvente. Ceea ce nu poate fi trecut cu vederea, este totuşi, atenţia mărită oferită rânduielilor şi ritualurilor latine şi lipsa de preţuire deschisă faţă de tradiţia greacă. Mai mult, un anumit număr de ritualuri şi slujbe tipărite în Trebnik au fost total inovative pentru liturghiile ortodoxe. În cele din urmă unele schimbări introduse de implicaţiile teologice importate ale lui Movilă, cum ar fi de exemplu, schimbarea de la forma declarativă la cea imperativă a iertării în taina spovedaniei. Cu adevărat, din moment ce o mare parte din teologia sacramentală articulate de „prefaţele” liturgice au fost total occidentale, ceea ce a rezultat din acest Trebnik, a fost un fel de „latinizare” radicală şi deplină a ritualului oriental. Aceasta nu a

---

Krizanic (1617-1683) a fost educat în cercurile iezuite de la Roma. În anul 1647 el a trimis o misiune ortodoxă fără succes pentru a îi convertii pe ruşi la catolicism, după care s-a întors la Roma şi a scris câteva tratate despre ruşi şi despre Biserica Ortodoxă. Apoi în anul 1659, Krizanic a plecat în Ucraina fără de nici un fel de permisiune oficială şi a călătorit *incognito* prin Moscova, unde a lucrat ca şi traducător la curtea ţarului. El a fost descoperit în anul 1661 şi exilat în Siberia, unde a scris o gramatică pentru o propusă limbă pan-slavică şi un apel la ţar de a unii toate popoarele slave în lupta lor comună împotriva germanilor. În anul 1676 Krizanic a fost eliberat şi s-a reîntors în Polonia, unde a slujit ca şi capelan în armata poloneză până la moartea sa în asediul turc asupra Vienei.

124 *Viaticum* este „termenul latin care a desemnat „proviziile pentru o călătorie” şi care este euharistia oferită muribunzilor, ceva care este cunoscut mai mult ca şi „ultima împărtăşanie.”

125 *Ordo commendationis ad animae exitum de corpore* sau „rugăciunile care sunt citite de preot la despărţirea sufletului de trup” imediat ce o persoană moare.

scăpat observaţiilor contemporanilor, în special al uniaţilor. Trebuie spus cu mare sinceritate că Movilă nu a fost primul ortodox din Kiev care s-a împrumutat din surse latine. Iov Boreţki a făcut mai mulţi paşi în acest sens, cum ar fi de exemplu, în ritualul din timpului postului dedicat „Patimilor."[126] Nu am putea spune că Movilă a fost originatorul procesului de absorbţie culturală a motivelor şi a ideilor liturgice latine. Au fost alţii înaintea lui. Totuşi, în această tendinţă în spre „latinizare" a liturghiei, Movilă iasă în relief fiindcă el a promovat-o la o scară mai largă şi mult mai sistematic decât oricine altcineva.

A interpreta cu precizie domnia lui Movilă este ceva foarte greu. S-a susţinut că Movilă a căutat să creeze un fel de „ortodoxie occidentală" şi prin urmare să dezlege ortodoxia de aşezământul ei oriental „înapoiat." Noţiunea este plauzibilă. Dar oricum ar fi interpretate motivele lui Movilă, moştenirea pe care ne-a lăsat-o el este un ambiguă. Pe de o parte, el a fost un om mare care a realizat enorm de multe lucruri. În felul său el a fost chiar foarte evlavios. Sub ghidajul şi conducerea lui Biserica Ortodoxă din Rusia vestică a ieşti din stadiul de lipsă de orientare şi dezorganizare în care a căcut după catastrofa de la Brest. Pe de altă parte, Biserica care a ieşit dintr-o astfel de încercare nu a mai fost aceiaşi. Schimbările au fost profunde. A existat un duh nou şi străin, duhul latin în toate. Astfel, moştenirea lui Movilă a inclus un fel de „romanizare" drastică a Bisericii Ortodoxe. El a dus Ortodoxia la ceea ce noi am putea numii un fel de „pseudomorfoză." Este adevărat, că el a găsit Biserica în ruine şi ea a trebuit să fie reconstruită, dar se pare că el a construit un edificiul străin pe ruine. El a găsit o şcoală romano catolică şi timp de mai multe generaţii preoţimea ortodoxă a fost crescută într-un duh romano catolic şi a învăţat teologia latină. El a „romanizat" liturghiile şi prin urmare a „latinizat" mentalitatea şi psihologia, înseşi

126 Ritualul lui *Passias* este u n serviciul al serii care se ţine în timpul Postului Mare şi care conţine o lectură a evangheliei ce ţine de patima lui Hristos.

sufletul poporului ortodox. „Toxina internă” a lui Movilă, ca să mă exprim metaforic, a fost mult mai periculoasă decât uniaţia. Uniaţiei i se putea rezista şi ei i s-a rezistat, în special atunci când au existat eforturi ca ea să fie reabilitată. „Cripto-romanismul” lui Movilă a intrat tăcut şi fără să fie perceput, fără să întâmpine niciun fel de rezistenţă. Bineînţeles, că am putea spune că „depozitarea” lui Movilă a fost mai mult externă, implicând mai mult formă decât substanţă. Aceasta a fost un fel de ignorare a adevărului că forma a ignorat substanţa, a prevenit creşterea ei naturală. În acesta ar consta sensul „pseudomorfozei.” A asuma un veşmânt roman a fost un act străin Ortodoxiei. Caracterul paradoxal al întregii situaţii nu a făcut decât să crească când, dimpreună cu „latinizarea” straşnică a vieţii lăuntrice a Bisericii, autonomiei ei canonică a fost menţinută cu tărie.

În timp ce a căutat să menţină Biserica Ortodoxă din Polonia independentă, Movilă şi confraţii săi a noii orientări şi-a ţinut planurile lor pentru o „uniaţie universală” încă din anul 1636, s-a căutat un fel de conferinţă unită între uniaţi şi ortodocşi pentru a lua în considerare propunerea un patriarhat rus vestic autonom. Roma a fost încredinţată că schema ar fi atras mulţi ortodocşi, care l-ar fi inclusiv pe mitropolit. Din acelaşi motiv conferinţa nu s-a materializat niciodată. Totuşi, a fost înaintat un alt proiect în 1643, de această dată într-un memorandum special trimit de Petru Movilă. El ne este cunoscut numai într-o parafraza lui Ingoli, secretarul Biroului de Propagandă.[127] Memorandumul lui Movilă a constat aparent dintr-o lungă despre divergenţele dintre cele două biserici, condiţii pe care el le-a văzut ca fiind necesare reunificării şi un fel de schiţă ca să putem să le dobândim. Movilă nu a văzut niciun fel de diferenţă de

127 Biroul de Propagandă, [*Propaganda fidei*] a fost întemeiat în timpul pontificatului lui Grigorie XV (1621-1623) ca şi un fel de organizare centrală pentru conducerea tuturor lucrărilor misionare în Biserica Romană. Ingoli (1578-1649), un preot de la Ravena, a fost primul ei secretar.

nedepăşit de doctrină. Filioque şi per filium au variat numai în frazare. Ce fel de divergenţe au existat referitor la purgatoriu a fost şi mai puţin consecvent, din moment ce ortodocşii au înştiinţat într-un anume fel acest lucru. La fel şi în ritual, au fost posibile mai toate punctele de acord. Singura greutate serioasă a fost supremaţia papală. Chiar şi dacă aceasta ar fi fost acceptată de ortodocşi. Chiar şi dacă aceasta ar fi fost acceptată de ortodocşi, a sugerat Movilă, Bisericii Orientale încă trebuia să îi fie îngăduit principiul unor patriarhate autocefale. Din câte se pare Movilă a voit să limiteze „reunirea" numai la Polonia: el nu a menţionat Moscova sau pe grecii sare erau legai de captivitatea turcă. El nu a căutat ceva care să îi amestece: unirea şi lipsa de unitate. Chiar şi sub supremaţia papei ortodocşii încă mai puteau să îşi reţină constituţia lor. Mitropolitul mai era încă ales de episcopi şi chiar dacă se presupunea că el v-a luat un jurământ de credincioşie faţă de papă, alegerea lui nu implica cu sine un fel de confirmare papală. În eventualitatea că patriarhatul ecumenic s-ar fi unit cu Roma, jurisdicţia lui în Polonia trebuia restaurată. Ultima secţiune a memorandului lui Movilă a afirmat metodele prin care noul plan de unire ar fi trebuit să fie examinat şi deliberat. Mai întâi ar fi trebuit să fie trimis unor diete locale şi provinciale pentru discuţia lor. Următorul pas, ar fi fost că trebuia aranjată o conferinţă între uniaţi şi ortodocşi, dar totuşi, fără niciun fel de referinţă la o unire prospectivă. Concluziile la care s-a ajuns în aceste întâlniri preliminare nu ar fi trebuit să fie trimise unei diete generale. Indiferent cât de elaborate ar fi fost aceste concluzii, la fel ca şi cu proiectul din 1643, din memorandumul de reunire a lui Movilă nu s-a realizat nimic. Câţiva ani mai apoi el a murit.

Atitudinea lui Petru Movilă faţă de problemele Bisericii Romano Catolice a fost simplă şi clară. El nu a văzut niciun fel de diferenţă reală între Ortodoxie şi Roma. El a fost convins de importanţa independenţei canonice, dar nu a perceput niciun fel de „ameninţare" din „latinizarea" internă. Cu adevărat, el a primit-o şi a

promovat-o la un anumit nivel cu privire la siguranţa independenţei externe a Bisericii. Din moment ce Movilă a căutat să realizeze acest lucru, într-un „univers lipsit de diviziune a culturii," aceasta nu a făcut decât să lărgească paradoxul. În astfel de condiţii, Ortodoxia şi-a pierdut independenţa ei internă la fel ca şi capacitatea de măsurare internă. Fără cercetare şi fără să stea prea mult pe gânduri, ca şi cum ar fi fost un obicei, criteriile occidentale ale evaluării au fost adoptate. În acelaşi timp au fost rupte legăturile cu tradiţiile şi metodele orientului. A fost oare un cost mare? Ar fi putut ortodocşii din Polonia să îşi permită să se izoleze pe sine de Constantinopol şi de Moscova? Nu a fost cumva scopul viziunii cumva practic îngust? Nu a rezultat ruptura cu partea orientală din altoirea unei tradiţii străine şi artificiale cu ar fi blocat inevitabil calea în spre o dezvoltare creativă? Nu ar fi drept să dăm toată vina pe Movilă. Procesul „latinizării" a început cu mult înainte ca el să intre pe scenă. El a fost mai puţin un pionier al noii sale căi decât un articulator al vremurilor lui. Totuşi, Petru Movilă a contribuit mai mult decât oricine ca şi organizator, educator, reformator liturgic şi inspirator al Mărturisirii ortodoxe, la consolidarea „cripto-românismului" în viaţa Bisericii Rusiei de vest. De aici a fost transportată la Moscova în secolul al XVII-lea de către cărturarii kievieni şi în secolul al XVIII-lea de către episcopii cu o origine şi cu o formare occidentală.

Mărturisirea ortodoxă

Mărturisirea ortodoxă este cel mai semnificativ şi mai expresiv document al epocii lui Movilă. Importanţa lui nu este limitată şi exprimată la istoria Bisericii ruseşti de vest, din moment ce a devenit o mărturisire de credinţă pentru Biserica de Răsărit (deşi numai după multe lupte şi caracterul ei autoritativ este încă deschis întrebării). Cine a fost autorul şi editorul Mărturisirii a rămas cumva nesigur. Îi este atribuit mai mult lui Petru Movilă şi lui

Isaia Kozlovski.[128] Mai mult decât aceasta a existat un fel de creştere colectivă, cu Movilă şi diferiţi alţi membrii în cercul său care s-au împărtăşit de această compoziţie. Am putea spune că scopul exact al Mărturisirii a rămas neclar. Fiind conceput ca şi un „catehism" şi fiind numit de mai multe ori în acest fel, se pare că el a fost intenţionat ca şi un fel de clarificare a credinţei ortodoxe în Mărturisirea lui Movilă ca şi ceva care a pregătit o reafirmare a Mărturisirii lui Chiril Lucaris, care a apărut în anul 1633 şi ale căror înclinaţii pro-calvine au creat nelinişte în toată lumea ortodoxă. În 1638 – după o anumită coliziune şi presiune de la Roma – Lucaris şi Mărturisirea lui au fost condamnate de un sinod de la Constantinopol.[129] Aceste evenimente ar putea explica de ce Biserica greacă a fost mai atrasă de mărturisirea lui Movilă când a apărut, după ce a fost editată de Syrigos,[130] şi care a început să conţină autoritatea Bisericii în ea.

Prima apariţie publică a Mărturisirii ortodoxe a apărut în anul 1640, când Movilă a trimis-o unui sinod al Bisericii din Kiev pentru discuţie şi aprobare. Titlul ei original, Expunerea credinţei Bisericii Ortodoxe în mica Rusie, a indicat scopul limitat al acestei lucrări intenţionate de acest document. Acest document s-a adresat mai întâi teologilor şi acelor care s-au interesat de teologie, Mărturisirea a fost compusă în latină. Sinodul din

---

128 A se vedea mai sus, nota 78.

129 Încă din 1628 din Rusia de vest, Smotrinki în *Apologia* lui a pus la îndoială punctele de vedere ale lui Lucaris, cu care a devenit cât se poate de familiar prin lucrarea *Kathekizis* şi conversaţiile personale. [Nota autorului].

130 Meletie Syrigos (mort la anul 1667), un profesor de filosofie de la Constantinopol, exarh al patriarhului ecumenic şi sfătuitor religios al prinţului moldovean Vasile Lupu (a se vedea nota 104), a fost unul dintre cei mai educaţi oameni ei vremurilor lui. Există o biografie a lui de un contemporan, patriarhul Dositei (a se vedea mai jos, nota 124), în E. Legrand, *Biblioteca elinică a secolului al XVII-lea* (Paris, 1894), II; pp. 470-472. A se vedea J. Paroguire, „Meletie Syrigos, viaţa şi operele lui," *Ecourile orientului* (Constantinopol, 1909), vol. XII, nos. 74, 76, 78 şi 79. despre editarea *Mărturisirii* lui Movilă a se vedea mai jos.

Kiev a criticat aceste puncte de vedere de mai multe ori, fiind puse în discuţie puncte de vedere divergente referitoare la originea sufletului şi la destinul lui după moarte, în special referitoare la purgatoriu şi la „un paradis pământesc.”[131] Aici Movilă a susţinut creaţionismul[132] la fel ca şi existenţa purgatoriului. Sinodul din Kiev a fost angajat în mare măsură la discuţii referitoare referitor la când metastaza elementelor a apărut în liturghia euharistică. Mai înainte de a fi terminată, sinodul a introdus anumite amendamente la Mărturisire. Documentul a fost din nou subiectul la o discuţie deschisă în anul 1642 la care s-a făcut referinţă într-un sinod, dar ceea ce a fost de fapt o conferinţă la Iaşi aparent întrunită la iniţiativa prietenului lui Movilă, prinţul moldovean, Vasile, numit şi Lupul.[133] Ca şi apărare, au existat doi reprezentativi ai patriarhatului de la Constantinopol, care au fost ambii trimişi de la Constantinopol cu titlul de exarhi, Meletie Syrighios, unul dintre cei mai remarcabili teologi greci ai secolului al XVII-lea şi Porfirie, mitropolia de la Nicea[134] şi trei delegaţi de la Kiev – Isaia Kozlovski, Ignatie Okesenovici[135] şi Ioasaf Kononovici.[136] Meletie Srigos şi-a asumat rolul conducător.

131 Aparent Movilă a acceptat doctrina romano catolică a intrării imediate în paradis a sufletelor sfinţilor.

132 Creaţionismul este crezul că sufletul este creat de Dumnezeu şi infuzat în fetus la momentul concepţiei.

133 Vasile Lupul, conducător al Moldovei din 1634 până la anul 1653, a fost responsabil la o mare renaştere culturală a ţării sale de başnită, a întemeiat mai multe şcoli, care au inclus o academie la Iaşi unde a stabilit o tipografie. Un om extrem de bogat, el a subvenţionat personal operaţiile patriarhatului din Constantionopol şi a stăpânit asupra sinodului din Iaşi în felul antic al împăraţilor bizantini. A se vedea Runciman, *Marea biserica în captivitate* (Cambridge, 1968), pp. 341-343.

134Porfirie (mort la anul 1652) a fost trimis la această adunare de noul patriarh, Pertenie II.

135 Oksenkovici (mort 1650) a fost profesor şi rector la colegiul de la Kiev şi un mare predicator. La scurt timp după moartea sa el a fost ales episcop de Mstislavl.

136 Kononovici (mort la anul 1650) a slujit ca şi cap al câtorva

Sirigos a ridicat un anumit număr de obiecţii la Mărturisire şi când a tradus-o în diferite amendamente. Marea majoritate a acuzaţiilor lui au fost de fapt stilistice. De exemplu, el a ales să elimine anumite citate scripturistice folosite ca şi schiţă. Movilă a urmat vulgatei latine, care a însemnat că mai toate citatele lui fie că nu au existat în Septuagintă sau care au fost frazate diferit mai mult decât să îşi reţină stilul ceea ce făcut Mărturisirea foarte nepotrivită pentru credincioşii ortodocşi.

Se pare că Movilă nu a fost mulţumit cu mărturisirea susţinută de Sirigos. El a decis ca ea să nu fie tipărită şi în locul ei el a publicat un fel de traducere ucraineană a slavonei Bisericii şi un fel de versiune poloneză, aşa numitul Scurt catehism [Malyi katekhizis] în Kiev.[137] Numai câteva din schimbările propuse de Syrighios pentru mărturisire au fost adoptate pentru un fel de audienţă, „pentru instrucţia tinerilor" [„dla cwiczwenia Mlodzi"] care este motivul pentru care el a compus mai întâi într-un limbaj colocvial. În anul 1649, Catehismul lui Movilă a fost tradus din slavona ucraineană a Bisericii în „ruso-slavonă" şi publicat la Moscova. Între timp, istoria lui Syrighios a fost revizuită într-o versiune greacă a Mărturisirii ortodoxe a început cu un nou capitol. În anul 1643 a fost aprobată oficial de cele patriarhate. Totuşi, din moment ce Biserica Greciei a arătat puţin interes de a o publica în]696 la cererea mitropolitului Varlaam Iassinski al Kievului[138] şi cu

mănăstiri din Kiev mai înainte de a devenii episcop de Moghilev în 1650.

137 Titlul deplin a fost *Zebranie krotkei nauki o artkulach wiary pravoslawno katholicheiychrzescianskey.* [Nota autorului].

138 Varlaam Iasinki a trăit în timp ce Ucraina a fost divizată politic între Polonia şi Rusia şi preoţimea a fost împărţită între supunere faţă de Patriarhului de la Constantinopol şi supunere faţă de patriarhul de la Moscova. Chiar Varlaam care a fost educat la colegiul de la Kiev şi la Academia catolică din Cracovia şi care a fost rector al colegiului de la Kiev şi stareţ al mănăstirii peşterilor a voit să rămână sub patriarhule ecumenic. Prin urmare, când patriarhul Moscovei s-a oferit să îl hirotonească mitropolit al Kievului în 1686, Varlaam a refuzat să meargă la Moscova pentru ridicarea sa şi a refuzat să îl recunoască pe mitropolitul Ghedeon, care a fost hirotonit în locul său. Totuşi, după ce

binecuvântarea patriarhului Adrian.[139] Aceasta a fost aproximativ la o jumătate de secol după ce Micul catehism a fost publicat la Moscova.[140]

Mărturisirea lui Movilă este un contrast deplin cu Mărturisirea orientată protestantă a lui Lucaris, care a fost cu mare răbdare compilată din surse latine. După cum a trădat planul cărţii, aranjamentul ei a fost făcut după un model latin. A fost făcut după cele „trei virtuţi teologice," credinţă, nădejde şi dragostea. Etica a fost extinsă prin intermediul comentariilor Rugăciunii domneşti, a fericirilor şi a decalogului. Este cât se poate de înţeles că compilatorii au avut ceva mai mult decât o paradigmă latină în faţa lor. Cel mai evident a fost Catehismul roman,[141] care mai întâi a apărut în traducere greacă în 1582. alţii se pare că au fost opus catechistismus, sive summa doctrinae christianae (Dillingen, 1560) de către dominicanul Petrus de Soto[142] şi lucrarea *Disputationes de*

---

patriarhul Constantinopolului a cedat jurisdicţia sa a Kievului Moscovei în anul 1687, Varlaam a fost în cele din urmă de acord să îi urmeze lui Ghedeon şi a fost hirotonit mitropolit de Kiev, Galicia şi Mica Rusie în 1690 la Moscova.

139 Adrian (1690-1700) sa fost ultimul patriarh al Moscovei mai înainte de restructurarea ţarului Petru a Bisericii Ortodoxe Ruse (a se vedea capitolul IV). Fiind deja bătrân şi slab când a devenit patriarh, Adrian a fost capabil să realizeze ceva mai mult decât întărirea rezoluţiei lui Petru de a termina patriarhatul prin a mijlocii de partea *strelţilor* care s-au revoltat în anul 1698.

140 CF. A. S. Zernova, *Knigi Kirillovski pechati izdannyie v Moskve v XVI-XVIII vekakh* (Moscova, 1958), nr. 215, 69. o lucrare comprehensivă cu tot textul se poate găsii în A. Malvy şi M. Viller, Mărturisirea ortodoxă a părintelui Movilă, *Orientalia Christiana* (Roma, 1927), X, 39.

141 *Catehismul roman* sau mai bine spus *Catehismus ex decretis concilii tridentini ad parochos,* care a apărut pentru prima dată în 1566 şi a fost produsul decretelor Sinodului din Trent (a se vedea nota 120) că doctrina catolică ar putea fi clarificată şi definită în faţa ereziilor larg răspindite. Intenţionat mai întâi ca şi un fel de carte de referinţă pentru pastorii catolici, s-a dovedit a a fi imens de populară şi a fost mai imediat tradusă în mai toate limbile europene majore.

142 Petrus (sau Pedro) De Sotto (1500-1563) a intrat în Spania în Ordinul Fraţilor Predicatori. Ca şi student interesul lui principal a fost

controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (Roma, 1581-1593) a cardinalului Robert Bellarmine (1542-1621).[143] A cita mai departe sursele latine nu este ceva necesar. Principalul punct este luat ca şi întreg al *Mărturisirii ortodoxe* ca fiind ceva mai mult decât un fel de compilaţie sau un fel de adaptare a materialului latin, prezentată într-un stil latin. Mărturisirea lui Movilă ar putea fi categorisită una dintre multele expuneri anti-protestante care au apărut în toată Europa Orientală în timpul Reformei sau a epocii baroc. În mod sigur *Reforma* s-a legat de literatura romano catolică a zilelor sale mai mult decât viaţa duhovnicească contemporană sau cea tradiţională a vieţii Bisericii de Răsărit.

Este cât se poate de adevărat că în *Mărturisirea* lui Movilă, cheia doctrinelor romane, care au inclus primatul Romei sunt respinse. Totuşi, mai multă substanţă şi tot stilul au rămas roman şi nici chiar editarea lui Sirighios la Iaşi ar fi putut altera acest fapt. De fapt, după cum a fost ceva obişnuit la greci în secolul al XVII-lea, Syrigos a venit dintr-o şcoală latina. El a absolvit la Padova, unde a devenit un aderent al lui Bellarmine sau după cum au spus contemporanii lui despre el, *„omne bellarminum spirare vcidetur.*" Aceasta nu a fost spusa ca să argumentăm că învăţătura mărturisirii ortodoxe a fost eronată în acest sens. Nu a fost eronată atât de mult doctrina cât mai mult alegerea particulară a limbajului şi a tendinţei dacă se putea arme romane împotriva protestanţilor chiar dacă ele nu au fost consonante deplin sau numai parţial cu presupunerile ortodoxe. Aici am putea spune că motivul

patrologia şi sinoadele Bisericii. În 1542 Charles V al Spaniei l-a făcut mărturisitorul şi sfătuitorul său. El a restaurat şi a deţinut scaunul de teologie (1549-1553) la Universitatea din Dillingen. Mai apoi CDE Soto a fost numit teologul papei Pius al IV-lea la Sinodul din Trent. El a murit în timp ce a participat la Sinod. El a fost autorul a câtorva lucrări teologice. A se vedea de exemplu, A Turon, *Istoria bărbaţilor iluştrii din ordinul Sfântului Dominic,* 6, v. (Paris, 1743-1749), vol. 4, pp. 216-230.

pericolul deplin al „pseudomorfozei” latine a lui Movilă sau a unui „cripto-romanism,” în ciuda credincioşiei totale a formelor ortodoxe, a fost un fel de baraj pe termen lung al căii către orice fel de dezvoltare teologică genuină şi spontană a Orientului.

Este instructiv din acest punct de vedere ca să comparăm *Mărturisirea ortodoxă* cu lucrările teologice a lui Silvestr Kossov, ucenicul lui Movilă ca şi mitropolit de Kiev. *Exegeza* lui sa a fost publicată în 1635 şi care a căutat să apere oile şcoli latine organizate de ortrodocşi. *Instucţiile sau ştiinţa celor şapte taine* [1637] a fost mai mult o încercare de a răspunde acuzelor de protestantism care au fost adus împotriva lui de oponenţii romani. Kossov, este cât se poate de important să remarcăm, a ales să răspundă la aceste critici în limba teologiei latine. Acest lucru este cât se poate de important să răspundă la aceste critici în limbajul teologiei latine. Acest lucru poate fi văzut din porţiunea dedicată cărţii sale tainelor, care a urmat bine cunoscutului tratat a lui Petru Arcuidus.[144] Terminologia latina a abundat în această lucrare: „transsubstanţiere,” distincţia dintre „formă” şi „materie,” „cuvintele de instituire” ca şi „formă” a tainei a euharistiei, „părere de rău” ca şi „materie” a pocăinţei şi alte de acest gen. Din moment ce practica liturgică a urmat organic teologia liturgică, a devenit un fel de necesitate pentru ortodocşii de o nouă orientare de a face alterare în aceste ritualuri. *Molitvelnicul* Pentru Movilă a stabilit permanent un număr de schimbări care s-au dezvoltat la fel de practică la fel de bine. A fost introdusă în ceva nou. De exemplu, în taina Mărturisirii formula iertăciunii pentru iertare a fost schimbată de impresionantul „păcatele tale îţi sunt iertate” [*grekhi tvoi otpuşchaiutsia*] la „şi eu personal nevrednicul părinte.” De aceasta dată, taina ungerii bolnavilor [*euchatelion*] au ajuns să fie interpretare ca şi *ungerea extremă* şi ca să fie folosită ca şi o formă de *viaticum*, în timp ce mai înainte de tradiţia răsăriteană a

144 A se vedea mai jos, nota 66.

fost întotdeauna privită ca şi o taina a vindecării.[145] Cu noua generaţie de la Kiev, influenţele latine asupra gândirii şi a practicii religioase au fost intensificate şi extinse într-un fel mai sistematic.

Academia de la Kiev

În timpul vieţii lui Petru Movilă, colegiul de la Kiev nu a fost încă o şcoală teologică. Acreditarea care a fost acordată pe date de 18 martie 1635, de regele Wladislaw IV, a făcut o condiţie din faptul că predarea din acest fel de colegiu ar fi trebuit să fie limitată numai la filosofie (*„ut humaniora non ultra dialecticam et logicam doceant”*). Numai în spre finele secolului al XVII-lea, odată cu introducerea unei „clase teologice” speciale în curicula, a fost teologia predată ca şi o disciplină separată. Unele probleme de teologie, totuşi, au fost tratate ca şi cursuri de filosofie. La colegiul de la Kiev planul general al educaţiei a fost adoptat din sistemul şcolar iezuit. Aceasta a inclus curicumul până la nivelul manualelor. Textele au început cu gramatica lui Alvarius[146] şi s-a terminat cu Aristotel şi cu Aquino. Similar colegilor şi academiilor iezuite din Polonia a fost organizarea vieţii Bisericii, metodele de educaţie şi disciplina. Limbajul instrucţiei a fost latina şi din toate subiectele limbii greceşti i-a fost oferită cea mai mică atenţie. Astfel, mai în toate sensurile am putea spune că colegiul de la Kiev a reprezentat o rupere totală de tradiţiile şcolilor de mai înainte de Rusia

145 Taina ungerii bolnavilor sau „rugăciunea bolnavilor” a avut două funcţii: vinderea trupească şi iertarea păcatelor. Totuşi, nu este un crez ortodox că ungerea a rezultat mai întotdeauna ca şi într-o recuperare a sănătăţii. În Biserica romano catolică, *ultima onctio* sau *„ungerea extremă”* este cu adevărat singura aplicabilă muribunzilor: ungerea ortodocşilor ar putea fi administrată celor ce sunt bolnavi. A se vedea Timotei Ware, *Biserica Ortodoxă* (Baltimore, 1967), p. 303.

146 Iezuitul portughez Emmanuel Alvarius a publicat gramatica sa în 1572 sub titlul de *De insitutione gramatica libri tres* (cele trei cărţi ale fiinţei *Etimologiei, Sintaxei şi Prosodiei*). Gramatica a fost larg acceptată în Europa şi a apărut o ediţie revizuită în 1823.

de vest. Deşi s-a părut că şcoala a oferit un fel de pregătire anume pentru viaţa din Polonia, am putea spune că studenţii ei cu greu au fost iniţiaţi în viaţa orientului ortodox. Scolasticismul a fost centrul predări. Nu au fost pur şi simplu ideile unui scolastic care au fost asimilate şi expuse, ci chiar duhul scolasticismului. Bineînţeles că acesta nu a fost scolasticismul evului mediu. A fost mai mult neo-scolasticimsmul sau pseudo-scolastismul Sinodului de la Trent.[147] A fost teologia barocă a Epocii de dinaintea contra reformei. Aceasta nu a însemnat că orizontul intelectual al cărturarului secolului al XVII-lea a fost îngust. Erudiţia lui putea fi destul de largă. Studenţii din acele vremuri citeau enorm de mult. Dar de obicei lectura lor se limita la o sferă anume. În cele din urmă, epoca barocă a fost o era care din punct de vedere intelectual a fost aridă, o perioadă a unei erudiţii conţinute în sine, o epocă a imitării. Pentru viaţa minţii nu a fost o epocă creativă.

Mijlocul secolului al XVII-lea a fost o vreme grea şi problematică pentru Ucraina. „Colegiul de la Kiev," ca să îl citäm pe Lazăr Baranovici,[148] Arhiepiscop de Cernigov, „a crescut în importanţă şi a devenit ca şi un mic Zaheu."

147 Sinodul de la Trent, al XIX-lea Sinod Ecumenic al Bisericii Romano catolice, a fost ţinut în 25 de sesiuni din anul 1545 până î n anul 1563. scopul lui a fost de a reforma Biserica ca să lupte împotriva Reformei protestate şi de a clarifica ceea ce este esenţial şi ceea ce este subiect al discuţiilor în doctrina catolică. Dintre învăţăturile catolice care au apărut la acest Sinod sunt autoritatea Tradiţiei imediat faţă de Scriptură, autenticitatea Vulgatei, doctrina justificării şi numerotarea celor şapte taine. Între reformele ecclesiale produse de acest sinod sunt convingerile că episcopul ar trebui să locuiască în episcopia sa şi promovarea educaţiei prin creşterea numărului de seminarii şi producerea unui catehism general (*cathechismus romanus*). Există un text critic al decretelor sinodului în G. Albergio, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (New York, 1962), pp. 633-775.

148 Lazăr Baranovici (1620-1693), poet, predicator, publicist şi un polemist anti-catolic a fost rector al colegiului de la Kiev din 1650 până în anul 1658. El a devenit arhiepiscop de Cernigov în 1657 şi a susţinut simultan unirea politică cu Rusia şi un fel de independenţă ecclesială faţă de patriarhia de la Moscova.

Numai până în anii 1670, când rector a fost Varlaam Iasinski (mai apoi mitropolit de Kiev) a fost restaurată această şcoală pustiită şi părăsită restaurată. În această epocă problematica nu a fost ceva neobişnuit şi de fapt a fost cât se poate de obişnuit ca studenţii să meargă peste graniţe să studieze. Varlaam a studiat la Elbing şi la Olomoc şi a studiat la colegiul de la Kiev unde au fost educaţi fie în Academia Iezuită de la Engelstadt sau la colegiul grec Sfântul Atanasie din Roma. Chiar şi după ce colegiul şi-a recâştigat din prestigiu, acest obicei nu s-a terminat în întregime. Se ştie că mai mulţi dintre cei care au predat aici la finele secolului al XVII-lea şi la începutului secolului al XVIII-lea au respins formal Ortodoxia şi au trecut sub „ascultare romană" în zilele studenţiei. Fără niciun fel de îndoială că acest lucru a fost facilitat, chiar necesitat de cerinţele că în cele din urmă admiterea la şcolile iezuite au fost condiţionate de convertirea faţă de Roma sau cel puţin de acceptarea *uniaţiei.* Ştefan, Ivorski, episcop şi *locum tenens* patriarhal sub Petru cel Mare, este un exemplu de acest gen.[149] De aici şi comentariul noului observator iezuit la Moscova în general despre Rusia şi în special despre Frăţietatea Mănăstirii de la Kiev, unde a fost localizat colegiul: „există mulţi monahi uniaţi sau monahi care sunt foarte apropiaţi de *uniaţie* şi ceea ce este mai rău este că ei au o părere foarte bună despre noi.... În Kiev, există o mănăstirea întreagă, făcută din uniaţi."[150] Remarca sa oferă un fel de credit atacului profund al cărturarilor de la Kiev realizat de Dositei, patriarh al Ierusalimului:[151]

149 În zilele lui uniate, Iavorski a fost cunoscut ca şi Stanislav.

150 *„Sunt mjulti monachi vel uniti, vel unioni proximi, plurimi de rebus nostris optime sentientes.... Kyoviae unum totum monasterium est unitorum.*" Dintr-o scrisoare scrisă în anul 1699 de un iezuit, părintele Emilian, care în acele zile se afla în Moscova.

151 Dositei a fost patriarh al Ierusalimului din anul 1669 până în anul 1707 şi în timpul exercitării funcţiei sale el s-a dovedit a fi una dintre cei mai influente şi respectate figuri a întregii lumi ortodoxe. Ca şi cărturar şi erudit a fost cunoscut pentru lucrarea sa *Istoria patriarhilor Ierusalimului* (Bucureşti, 1718). Care de fapt a fost o

„în acel pământ, numit pământ al cazacilor, sunt mulţi care au fost învăţaţi de latinii din Roma şi în Polonia, care mai apoi au devenit stareţi şi arhimandriţi şi care public în mănăstirile lor au citit cât se poate de mult sofisme gonflate şi care poartă rozaruri iezuite în jurul gâtului lor... Trebuie ca după moartea acelor arhimandriţi şi preoţi niciunul dintre cei care merg la şcolile papale pentru studii să nu fie numiţi arhimandriţi, stareţi sau episcopi."

În anii care au urmat, Dositei a fost cât se poate de alarmat de Ştefan Iavorski, care atunci era *locum tenens* al scaunului patriarhal din Moscova. El l-a acuzat de latinism şi a cerut retragerea imediată a tuturor pretenţiilor lui Iavorski la de patriarhia Moscovei. Trebuie remarcat că Dositei a fost la fel de strident ca şi candidaţii greci, declarând că niciun grec şi nimeni altcineva adus din ţinuturile poloneze şi educat la şcolile lor să nu fie ales patriarh al Moscovei. El a avertizat că „ei sunt asociaţi cu latinii şi au acceptat diferitele lor doctrine şi dogme."

Când „felurile" şi „dogmele" la care s-a referit Dositei pot fi concluzionate prin examinarea conferinţelor şi a planurilor lecţiilor la fel ca şi din alte scrieri ale diferiţilor instructori de la colegiul din Kiev care s-au răspândit prin tot restul secolului al XVII-lea. Exemple cheie ar fi suficente. Ioaniki Goliatiovski(mort în anul

---

istorie a Bisericii Ortodoxe, la fel ca şi multe alte ediţii al Părinţilor Bisericii, cu care a fost deplin familiar. Ca şi polemist, principala sa lucrare a fost *Enchiridion împotriva greşelilor calvinismului* (Bucureşti, 1690). Deşi el a fost opus influenţelor catolice din Biserică, opoziţia lui faţă de protestanţi l-a dus la susţinerea *Mărturisirii* lui Movilă, pentru care a scris un cuvânt înainte la ediţia greacă din 1699. Dositei şi-a produs propria lui *Mărturisire* (care de fapt a fost scrisă de câţiva prelaţi contemporani, cu o editare finală făcută de Dositei) care a fost aprobată de un Sinod în Ierusalim în 1672 şi publicată câţiva ani mai apoi la celebra tipografie pe care a finanţat-o el la Iaşi. Pe de-a întregul, această mărturisire a fost liberă de orice fel de influenţe latine evidente în afirmaţiile lui Movilă şi care a restaurat terminologia catolică numai când a apărat doctrina ortodoxă a euharistiei împotriva protestanţilor. A se vedea S. Runciman, *Marea Biserica în captivitate*, pp. 347-353.

1688), rector din 1658 până în 1662, a fost predicator, polemist şi un scriitor prolific. El a recunoscut cât se poate de bine că el a adoptat sursele latine scopurilor sale. În 1659, pentru o nouă ediţie a *Cheii către înţelegere* [*Kliuch razumaia*], una dintre multele lui predici de colecţie, el a adăugat *Un ghid scurt sau o compoziţie a predicilor* [*Nouka korotkaia albo spăosb zlozhenia kazania*]. Pentru ediţiile de mai apoi el le-a lărgit. La fel marea majoritate a lucrărilor lui Goliatovski, *Ghidul scurt* este caracterizat de un clasicism decadent. Există în alegerea şi elucidarea sa a textelor şi a subiectelor – îngreuiate cum sunt ele cu cea ce am putea numii „teme şi naraţii" – un simbolism retoric forţat şi pompos. Iată ce sfătuia el: „citiţi cărţi despre bestii, păsări, reptile, peşti, ierburi, pietre şi diferite alte ape care se găsesc în mări, râuri şi izvoare, observaţiile natura lor şi folosiţi-le în cuvântările pe care voiţi să le faceţi. Este cât se poate de sigur că toate discursurile lui din acele zile sufereau de un fel de analogii bizare şi de un fel de ilustrare foarte abundentă. Chiar şi mai înainte ca stilul retoric de la Kiev a ajuns la acest fel de extremă, Meletie Şmotrinki a criticat obiceiul predicatorilor ortodocşi de a imita omiletica latino-poloneză. „Unii vin la amvon cu Ossorius,[152] alţii cu Fabriciu[153] şi alţii cu Skarga,"[154] a spus el referindu-se la predicatorii polonezi la modă în acele zile. El l-ar fi putut numii şi pe Tomas

152 Ossorius, episcop de Jeronimo Osirio, profesor la Universitatea din Coimbra. Autor a mai multor lucrări, care au inclus comentarii biblice şi care a fost cunoscut ca şi „un Cicero portughez." *„Pastilia"* sa a fost recomandată clericilor din Polonia de două Sinoade din Vilna (1602 şi 1613). [Părintele Janusz A. Ihnatovici].

153 Aceasta este cât se poate de mult un fel de referinţă la Piotr Fabricius (1552-1622), a cărui nume polonez original a fost Kowalski. A fost iezuit din 1570 şi a fost un predicator popular şi un teolog respectat. În 1608 el a devenit primul nativ născut în provincia iezuiţilor polonezi. El a tradus lucrarea *Imitaţia lui Hristos* de Toma de Kempsis la fel ca şi alte lucrări de Robert Bellarmine. A mai existat un alt Fabriciu foarte bine cunoscut, Walenty, care şi el a fost un iezuit (1563-1626), care la un anumit moment a fost un foarte mare predicator în Cracovia [Părintele Janusz A. Ihnatovici].

154 A se vedea mai sus nota 4.

Mlodzianovski,[155] un predicator al secolului al XVI-lea de mare renume care a fost cel mai imitat dar şi cel mai grotesc. Niciunul dintre aceştia nu au fost un fel de predicatori genuini. A fost mai mult un fel de exerciţiu în retorică destul de potrivit pentru gustul dominant. Totuşi, chiar şi atunci când a fost angajat în astfel de excese verbale, Goliatovski şi alţii s-au opus cu mare strălucire polemiştilor iezuiţi şi în mare au respins punctele lor de vedere referitoare la autoritatea papală, *Filoque* şi diferite ale subiecte. Orientarea mentală a lui Golubosvki, la fel ca şi stilul semantic şi cel teologic al argumentului, a rămas în întregime roman.

Sensul general al acestei artificialităţi exagerate este şi mai puternică în scrierile lui Lazăr Baranovici care a fost rector la colegiul de la Kiev din 1650 până în 1658 şi mai apoi arhiepiscop de Chernigov.[156] A fost un oponent eroic al propagandei iezuite şi nu a ezitat să îşi asume subiecte din cea mai mare controversă după cum este cât se poate de evident în *Noua măsură a vechii credinţe* [*Nowa miara starey Wiary,* 1676]. Dar din nou felul expresiei şi modul gândirii sunt tipice barocului polonez. Baranovici a scris în poloneză, umplându-şi poeziile lui de fabule, „o abundenţă de schiţe umoristice şi jocuri de cuvinte," nestemate verbale şi noţiuni îngâmfate." El a scris că în acele zile după cum s-a remarcat „a fost cât se poate de potrivit să amestecăm tradiţiile sacre ale Bisericii cu povestiri mitologice." Totuşi, un alt cărturar de la Kiev de acelaşi calibru cum a fost Antonie Radilovski.[157] Toate omiliile lui [*predikî*] şi predicile lui [*kazanii*] sau fost modelate după exemple latine. Cartea sa *Grădina Mariei, Maica lui*

155 Tomas Mlodzianovski a fost un celebru teolog iezuit, canonist şi predicator al secolului al XVII-lea (1622-1686). El a călători mult şi a făcut inclusiv multă muncă misionară în Turcia (Smirna) şi Persia şi a fost autorul a mai mult de treizeci de lucrări latine şi poloneze.

156 A se vedea nota 121.

157 Radiviloski (care a murit mai înainte de 1700) a fost Arhidiacon la catedrala din Chernigov şi stareţ la Mănăstirea Pustino-Nicolaevski la Kiev mai înainte de venirea la Mănăstirea Peşterilor.

Dumnezeu [*Ogorodk Marii Bogorodiţki*, 1676] a ilustrat foarte bine stilul latin retoric şi alegoric cât se poate de bine după cum a fost el exercitat pe temele dedicate Mariei comune epocii.

De un fel de modelare diferită a acestor cărturari de la Kiev a fost Adam Zernicov de la Chernigov. El merită să fie menţionat din cauza locului lui special în rândurile liderilor religioşi care se aflau în acele vremuri în Sudul Rusiei. Născut în Königsberg şi educat la şcolile protestante, Zernikov a venit la ortodoxie prin studiu cărturăresc a tradiţiei creştine primare.[158] Cu mult înainte de a fi în Occident, mai înainte cu studiul la Kiev şi mai apoi la Oxford şi mai apoi la Londra, el a venit înapoi la Chernigov. Acolo el a făcut această remarcă ca şi autor al tratatului, *Despre purcederea Duhului Sfânt,* care după ce a tergiversat publicarea lui în Leipzig în 1774-1776 de Samuil Mislavski, mitropolit de Kiev[159] şi-a câştigat un renume mare. Se pare c[a fost singura lucrare a lui Zerniakov, dar este lucrarea unei vieţi întregi. În ea se poate vedea enorm de multă erudiţie şi un mare dar pentru analiza teologică. Încă până în această zi, lucrarea lui Zerniakov a rămas un fel de compilaţie îndemânatică de materiale valoroase, unul dintre cele mai comprehensive studii care au fost făcute referitor la subiect. Merită să fie citită.

Două dintre cele mai remarcabile exemple erudiţiei

158 El a fost de mai multe ori lăudat de Zernikov din cauza asumării sale că şi el a fost născut în Königsberg. El a fost profesor de filosofie la colegiul de la Kiev şi mai apoi a devenit arhimandrit la Mănăstirea peşterilor. El a fost autorul lucrării *Opus totius philosophiae* (1645-1647) care a fost existentă numai în forma de manuscris. S-a sugerat mai recent că Gizel a fost un rutenian.

159 Samuil Mislavski (1731-1796) a fost instructor şi rector la colegiul de la Kiev care a devenit mitropolit de Kiev în anul 1783. el a compilat o gramatica latină în 1765 care a fost considerată timp de mai multă vreme considerată cea mai bună a limbii ruse şi a fost cunoscută ca şi un fel de ucenic demn al idealurilor Iluminismului care au fost cele mai populare în timpul domniei Caterinei celei Mari. (1762-1796). Sub rolul lor el a depăşit curicumul reformat al academiei care a inclus subiecte ca şi matematica şi geografia.

de la Kiev la finele secolului al XVII-lea au fost Dimitrie (Tuptalo, 1651-1709) şi Ştefan Iavorski, deşi ca să fim siguri importanţa lor religioasă nu este ascunsă în istoria teologiei de la Kiev. Fiecare a jucat un rol major în istoria teologiei ruseşti. Totuşi, ambele figuri sunt cât se poate de reprezentative a ultimilor ani ai epocii lui Movilă. Dimitrie a devenit episcop de Rostov după ce s-a mutat din nord fiind cât se poate de celebru în munca sa aghiografică. Aici principala sa lucrare a fost cartea despre vieţile sfinţilor, *Compedium de lectură* (Chestii minei, 1689-1705). Bazându-se în mare per surse occidentale, masa cărţii este luată din renumitele şapte volume ale colecţiei lui Laureţiu Surius,[160] *Vitae sanctorum orientis et occidenţis* (1563-1586, care a fost mai mult o redare în latină a lucrărilor lui Simeon Metafrastul despre vieţiile sfinţilor).[161] Dimitrie a folosit multe din volumele din *Acta sanctorum*, care de această dată au apărut în ediţia boladiştilor,[162] la fel ca şi pentru colecţia personală a lui Skarga a aghiografiilor *Vieţiile sfinţilor* (*Zywoty swetych,* 1576), care judecând după standardele care au circulat în forma de manuscris, trebuie să fi fost populare între ortodocşi timp de mai mulţi ani. Limba şi stilul lui Skarga au lăsat profunde amprente asupra lui Dimitrie. Materialul grec şi cel slavon al Bisericii şi care cu greu ar fi putut fi prezent şi cu greu poate exista o urmă a acestei ziceri şi idiom al orientului. Predicile lui Dimitrie au avut un caracter occidental, în special cele din primii ani. Acelaşi lucru este adevărat despre rolul moralităţii lui, scrise în Rostov pentru realizările şcolii şi modelate după cum s-au spus după dramele populare iezuite ale vremurilor. Catalogul

160 Laurenţiu Surius (1522-1578), un monahal cartusian din Bolognia, a fost unul dintre puţinii cărturari ruşi care s-a interesat de lucrări duhovniceşti în perioda contra-reformei.

161 *Menologhion,* o colecţia a aproximativ 148 de sfinţi care a fost aranjată după calendarul Bisericii. Sfântul Simeon a fost cunoscut pentru poemele lui duhovniceşti, predici şi scrisori.

162 Bolandiştii sunt membrii ai societăţii iezuite organizate în secolul al XVII-lea de Jean Bolland pentru studiul erudit şi pentru publicarea vieţilor sfinţilor.

bibliotecii private a lui Dimitrie care a fost pătrat ne spune un fel de povestiri similare: Aquino, Corneliu a Lapide,[163] Canisius, Martin Becan, predicile lui Mlodzianowski, mai multe cărţi despre istorie, *Acta sanctorum,* un anumit număr de părinţi din ediţiile occidentale şi publicaţiile de la Kiev şi alţii părinţi din ediţiile occidentale şi alte publicaţii din Kiev şi alte oraşe ale sudului. Pe de-a întregul a fost un fel de bibliografie potrivită unui latin erudit. Este cât se poate de adevărat că în viaţa lui duhovnicească Dimitrie nu a fost limitat la un fel de model îngust al lumii latine, ci mai mult ca şi gânditor şi ca şi scriitor care nu a fost capabil să se elibereze pe sine de deprinderile mentale sau de alte forme ale pseudo-creştinsimului dobândit la şcoală în Kiev. El nu a voit să facă aşa, insistând în toate sensurile pe caracterul lor sacru. În nord, în Rusia, unde s-a aşezat el, el nu a ajuns să înţeleagă etosul religios distinctiv şi circumstanţele care le-au format. Ar fi destul de citătm un exemplu: Dimitrie a înţeles mişcarea vechilor credincioşi ca şi un fel de orbire a unei populaţii ignorante.[164]

Un im cumva mai tânăr decât Dimitrie a fost Ştefan Iavorski (1658-1722), care a devenit cunoscut în nord numai după domnia lui Petru cel Mare. Totuşi, a fost mai mult un reprezentativ al culturii din Kiev; „pseudomorfoza" care a „romanizat" ortodoxia în epoca lui Movilă. Iavorsi a studiat sub iezuiţi în Lvov şi Lublin şi mai apoi în Pozan şi Vilna. Fără nicio îndoială în aceşti ani a stat sub „ascultarea romană." La întoarcerea la în Rusia de Sud, el s-a alăturat Bisericii Ortodoxe, a luat voturile monahale la Kiev şi a primit numirea de a preda la colegiu, unde mai apoi a devenit prefect şi rector. Iavorski a fost un

163 Corneliu a Lapide (van der Steen, 1568-1637) a fost profesor de exegetică la Louvain şi la Roma. Contemporanii bibliei sale, cu citatele lor abundente din Părinţi au fost cât se poate de populare în cercurile romano catolice. A se vedea T. W. Mossman, *Marele comentariu a lui Cornelius a Laipides* (Londra, 1881).

164 A se vedea polemica sa *Cercetare asupra polemicii de la Brinsk,* 1709]. [Nota autorului].

predicator dedicat, care şi-a ţinut predicile sale cu patimă şi cu autoritate. În ciuda intenţiei sale simple şi directe de a preda şi de a convinge, stilul lui a fost cel al unui pseuo-clasicist, plin cu circumlocuţiuni retorice. Totuşi, Iavorski a fost un om cu profunde convingeri religioase şi el a avut mai întotdeauna ceva de spus. Principalale lui lucrări teologice, *Piatra credinţei* [*Kamen very*] a fost mai mult un tratat polemic împotriva protestantismului.[165] Scris în latină, chiar şi dacă el a plecat din Kiev, a fost cu mult mai puţin un fel de lucrare originală decât o adaptare sau un fel de ajustare a unui corp select de cărţi latine. Principala lui sursă a fost *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujusd temporis haeraticos* din care Iavorski a repetat toate secţiunile sau paragrafele, de mai multe ori cuvânt cu cuvânt. O altă sursă a fost *Opera* (1649) lui Martin Becan. Deşi a fost o respingere valabilă a protestantismului, cartea lui Iavorski *Piatra credinţei* a fost cu greu o expunere a teologiei ortodoxe, deşi din nefericire a fost de mai multe ori înţeleasă ca atare. O a doua carte a lui Iavorski *Semnele venirii lui Antihrisit* [*Znameniia prişestviia Antikhristova*, 1703], a fost mai mult sau mai puţin o redare literală a lucrărilor latine, în cazul tratatului *De antichristo libro XI* (Roma, 1604) de dominicanul spaniol Toma Malvenda.[166]

Odată cu începutul secolului al XVIII-lea, epoca lui Movilă a ajuns la punctul culme, când şcoala şi cultura lui Movilă au fost stabilite la Kiev şi care au ajuns la punctul lor de realizare ultim. În teologie şi în alte domenii la fel ca şi în perioada din timpul hatmanului Mazepa (1687-1709) a reprezentat punctul maxim de dezvoltare a ceea ce ar

165 *Kamen very* a fost realizată în anul 1718, dar nu a fost publicată decât numai în anul 1728, după moartea sa. Există o ediţie de trei volume a cărţii publicate în Moscova în 1841-1842.

166 Tomas Malvenda (1566-1628) a fost un teolog spaniol şi un erudit iudaic care, în adăugare la tratatul său despre Antihrist, a lucrat la mai multe corecturi ale textelor liturgice pentru Papa Clement VIII şi a ajutat la compilarea unui index al Inchiziţiei Spaniole.

putea fi numit barocul ucrainean.[167] Timp de mai multă vreme academia de la Kiev (promovată la rangul de „Academie” în 1701) a fost ceva la care ne-am referit semi-oficial ca şi la *Academia Mogiliaco Mazepiana.* Punctul ei crucial a ajuns la final. Înflorirea a fost un epilog. Probabil cea mai importantă figură reprezentativă a acestui capitol final din era lui Movilă în istoria intelectuală kieviană a fost Ioasaf Korkovskii (mort în 1718), reformator sau chiar ca şi al doilea întemeietor, la şcoala de la Kiev. Pentru un timp el a slujit ca şi rectorul ei şi mai apoi ca şi mitropolit de Kiev. Mai mult decât orice altă figură, se pare că el a arătat în activitatea religioasă şi în privirea sa intelectuală toate ambiguităţile şi contradicţiile „pseudomorfozei” culturale. Educat la colegiul grecesc Sfântul Atanasie din Roma, Krokovski pentru restul vieţii sale şi-a reţinut orientarea minţii sale, convingerile religioase şi obiceiurile devoţionale care au fost cerute aici. La Kiev, el a predat teologia după Aquino şi şi-a centrat viaţa sa devoţională – ca şi ceva care era caracteristic epocii baroc – referitor la laudele pe care le-am adus fecioarei Maria şi la Imaculata concepţie. Sub conducerea sa că „congregaţiile” de studenţi de la Academia din Kiev au apărut cunoscute sub

167 În timpul lui Ivan Stefanovici Mazepa el a devenit hatman al orientului ucrainean al Râului Depiner, titlul care a devenit mai mult un fel de numire militară a guvernului unui stat vasal al Rusiei. În timpul domniei sale Mazepa s-a dovedit pe sine mai mult deplin incapabil de a verifica o robire graduală a ţărănimii şi a o creaţiei a unei clase nobile de ofiţeri ţărani care au luptat pentru crearea unei clase nobile de ţărani pentru care cazacii au luptat timp de două secole. Între timp, la şi lider militar, Mazepa a fost obligat să îşi conducă forţele oriunde a voit ţarul Petru cel Mare, luptând cu Rusia împotriva turcilor şi cu tătarii din 1695 şi 1699 şi mai apoi împotriva suedezilor. În cele din urmă, când Suedia a invadat Ucraina în 1709 Mazepa a părăsit trupele ţarului Petru, a suferit o înfrângere în lupta sa cu suedezii la bătălia de la Poltava în 1709 şi a murit în toamna acelui an. Singura împlinire reală a lui Mazepa şi una cât se poate de remarcabilă, a fost patronajul său a vieţii culturale şi religioase Ucrainene. El a obişnuit să ajute multe din bogăţiile lui dobândite din slujirea sa ca să finanţeze biserici, mănăstiri şi şcoli, reconstruind Mănăstirea peşterilor din Kiev şi ridicând noi facilităţi şi şcoli pentru Academia din Kiev.

numele de Marian Sodalities, în care membrii au trebuit să îşi dedice vieţile lor „fecioarei Maria, concepute fără de păcatul original (*virgini Mariae sine labe originali conceptae*) şi să i-a un vot de a predica şi a apăra împotriva ereticilor că „Maria nu numai că a fost lipsită de păcatul original," deşi au adăugat că „cei care au privit-o aşa ca fiind fără de păcatul strămoşesc nu sunt eretici."[168] Acceptarea lui Krokovski a concepţiei imaculate şi propagarea sa a doctrinei de la Kiev nu a fost decât mia mult un fel de acceptare a Imaculatei concepţii şi a propagării ei a doctrinei de la Kiev care nu a fost decât mai mult un fel de consolidare a tradiţiei care timp de mai multă vreme în secolul al XVII-lea a fost formată între diferiţi reprezentativi ai teologiei de la Kiev, care l-a inclus pe Sfântul Teodor de la Rostov. În domeniul său, a fost mai mult un fel de imitare sau împrumutare din gândirea sau justiţia romană. Ideea care a crescut a Concepţiei imaculate a Fecioarei Maria as fost legată intelectual cu un fel de curent care a evoluat în interpretarea păcatului original, dar şi mai profund, a fost mai mult înrădăcinată într-o anume psihologie şi atitudine care s-a dezvoltat istoric din sânul barocului european. Cinstirea Maicii lui Dumnezeu de către ortodocşi nu este în niciun caz identică.[169] Aceasta s-a întemeiat în sol duhovnicesc de un fel diferit.

Deşi barocul ucrainean a ajuns la final într-o epocă

168 De fapt, în Biserica Romană din acele vremuri învăţătura concepţiei imaculate a fecioarei Maria nu a fost o dogmă, ci mai mult o opinie de un fel de evlavie privată sprijinită de iezuiţi şi de franciscani, în timp ce dominicanii au respins-o [nota autorului].

169 În Biserica Ortodoxă *Panaghia* [„întru tot sfânta"] nu s-a referit atât de mult la lipsa de păcătoşenia a fecioarei Maria într-un sens juridic, ci mai mult ca şi la ascultarea ei desăvârşită în a Îl accepta pe cuvântul lui Dumnezeu, pentru care ea a fost mărită şi pentru care ea a fost lăudată şi este capabilă să mijlocească pentru noi. *„Theotokos"* [Maica lui Dumnezeu"] este de fapt un termen hristologic, care s-a legat de învăţăturile celor două naturi de la Sinodul Ecumenic al III-lea la Efes în 431. Despre venerarea Mariei a se vedea articolele lui Vladimir Florovski în E. L. Mascall, ed. *Maica lui Dumnezeu* (Londra, 1949).

de la începutul secolului al XVIII-lea, urmele ei nu au dispărut în întregime. Probabil cea mai lungă moştenire a sa a fost lipsa de sobrietate, un fel de exces de emoţionalism sau un fel de lipsă de sobrietate, un exces de emoţionalism sau înălţare totală a duhovniciei ucrainene şi a gândirii religioase. Aceasta ar fi putut fi clasificată ca şi un fel de formă specială a romantismului religios. Istoric aceasta s-a găsit ca şi un fel de expresie parţială în mai multe lucrări edificatoare, care mai mult au fost împrumutate pe jumătate şi care pe la finele secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea au venit din Kiev, Chernigov şi alte oraşe din Rusia de Sud. Paralele interesante ale acestor documente literale se pot găsii în picturile religioase şi în arhitectura ecclesială a vremurilor.[170]

„Pseudomorfoza" gândirii ortodoxe

Din punct de vedere cultural şi istoric, învăţătura kieviană a fost un episod trecător simplu dar mai mult un fel de eveniment cu o semnificaţie chestionabilă. Aceasta a fost prima întâlnire cu occidentul. Ar putea fi numită prima întâlnire care nu s-a terminat în captivitate sau mai precis care nu s-a predat. Din această cauză, nu ar fi putut exista niciun fel de folosinţă creativă care a rezultat din această întâlnire. O tradiţie scolastică a fost dezvoltată şi a început o şcoală, dar nu a rezultat niciun fel de mişcare creativă. În schimb a apărut un aşa numit scolasticism imitativ şi provincial, în sensul ei literal un fel de *theologica scolastica* sau „şcoală de teologie." Aceasta a semnificat un nou stadiu în conştiinţa religioasă şi în cea culturală. Dar procesul teologiei a fost tăiat de la rădăcini. Un fel de schimă maliţioasă care a fost pusă între viaţă şi gândire. În mod sigur orizonturile erudiţiilor kievieni a fost destul de larg. Contactul cu Europa a fost vi, cu tendinţe şi cu curente de gândire care au ajuns până la Kiev. Totuşi, aura

170 Arhitectura religioasă a fost cât se poate de abundentă, din moment ce Mazepa a fost un constructor ardent [Nota autorului].

pericolului a apărut peste toată mişcarea, căci ea a cuprins o „pseudo-morfoză” a gândirii ortodoxe.

RUŞII ORTODOCŞI ÎN AMERICA DE NORD

Biserica Ortodoxă din America de Nord a început o misiune în evanghelism. Alaska şi insulele Aleuitane au fost anexate Imperiului rus în 1766. În 1793, la cerea comercianţilor ruşi şi a celor care s-au stabilit în acele regiuni, Sfântul Sinod rus a trimis o misiune obişnuită, care a fost alcătuită din monahii celebrei Mănăstiri de la Varlaam, pe lacul Lagoda, pentru a evangheliza nativii acelor posesiuni ruseşti uitate.

Prima Biserica Ortodoxă care a fost consacrată în numele Învierii a fost ridicată în anul 1794 pe insula Kodiack în ţinutul aleiuţilor. Misiunea a fost activă şi plină de succes şi aproximativ 12.000 nativi au fost convertiţi şi botezaţi în timpul primilor doi ani. În 1799 primul episcop misionar a fost hirotonit pentru Alaska. Din nefericire, el nu a ajuns niciodată pe tărâmurile din Alaska, din moment ce barca pe care călătorea s-a rupt când el a trecut din Siberia printr-o mare în furtună. Între timp, administraţia insulelor aleiute şi Alaska a fost la noile insule din Alaska şi insulele aleiutene şi a fost schimbată la noile „companii americano ruse” şi a regimului nou a exploatării coloniale a fost favorabilă încercărilor misionare.

Cel mai mare misonar al acestei perioade din viaţa misiunii din Alaska a început în anul1824 cu sosirea unui lider misonar remarcabil, părintele Ioan Veniaminon (1797-1879), care pe atunci era paroh în Ircurţk. El a fost un misionar din fire, cu un fel de introspecţie devoţională profundă, cu o viziune largă, un o energie deplină şi cu un fel de mare introspecţie devoţională, care nu s-a dat înapoi de la slujirea turmei sale prin greutăţi şi tensiuni. În spre adăugire, el a fost un lingvist dotat. El a învăţat dialectele locale, din care a compus primele gramatici şi a început traducerea Noului şi a Vechiului Testament şi cărţile

liturgice primare în dialectele nativilor. În limba aleuită el şi-a compus catehismul, „o indicaţie în spre calea de a intra în împărăţia cerurilor.”

În anul 1840, Părintele Veniaminov a fost numit episcop diocezan în Alaska şi după ce a luat voturile monahale a fost renumit Inochentie de Irkuţk. Sub administraţia lui Misiunea a fost reorganizată într-o episcopie obişnuită, care a inclus Kamceatka. A fost stabilit un seminar misionar în Sitka pentru a educa candidaţi nativi pentru slujirea în propria lor ţară şi astfel au fost construite un mare număr de biserici şi de capele în această arie largă.

Episcopul Inochentie nu a fost interesat de numere sau de niciun alt efect anume, ci numai în evanghelism şi în instrucţia solidă a neofiţilor. Din nefericire, în numai câţiva ani reşedinţa episcopală a fost mutată la Kamchatka şi un episcop sufragan a fost trimis în Alaska. Episcopul Inochentie a fost făcut Arhiepiscop de Irkuţk şi în cele din urmă în 1876, mitropolit de Moscova. El a rămas profund interesat de munca misionară şi a devenit primul preşedinte al Societăţii Imperiale Misionare. Munca misionară care a început atât de bine în Alaska a fost redusă considerabil şi aleiutanii au fost vânduţi în Statele Unite în 1867. Drepturile şi privilegiile Bisericii Ortodoxe au fost recunoscute deplin prin poliţe oficiale şi munca misionară a continuat şi încă continuă până acum. Trebuie spus că imboldul original a fost pierdut şi nu a mai fost recâştigat niciodată.

În anul 1872, scaunul episcopal a fost mutat de la Sitka la San Francesco. Î acele vremuri au existat mulţi emigranţi pe teritoriul american în special în California. Numărul de emigranţi din diferite ţări ortodoxe, în special cele slave, a crescut mult între 1870 şi 1900.

Una dintre cele mai importante trăsături al istoriei Bisericii Ortodoxe din America a fost reconvertirea Uniaţilor slavi la credinţa ortodoxă. Un mare număr de uniaţi (catolici şi cei de pe ritualul oriental, sub ascultare romană) au venit în America din Austro-ungaria. Ei s-au

aşezat în special în Pennsylvania, în special în districtele al minerii districtelor pe care statul a stat în marea centrelor industriale. Ei au fost sub jurisdicţia episcopiilor romano catolici, care au avut un ritual latin şi a avut un fel de înţelegere a privilegiilor uniaţilor orientali răsăriteni. Au crescut tensiunile faţă de ierarhia latină şi care au avut o înţelegerii şi a propunerii parohiilor uniate care au ajuns în cele din urmă la Biserica Ortodoxă. Prima parohie uniată care a lăsat Roma a fost din Minnesota în 1891. procesul continuă încă. Astfel, mai multe parohii ruseşti din Statele Unite şi din Canada au un trecut uniat. O proporţie a credincioşilor Bisericii Ortodoxe din America sunt emigranţi, nu din Rusia Imperială ci mai mult provinciile slave ale imperiului austriac, în special Rusia carpatică şi Galiţia.

În anii şaptezeci au fost mai mult grupuri împrăştiate de ortodocşi în America. O încercare de a pornii o parohie ortodoxă în New York în acele vremuri a avut puţin succes şi parohia a fost dezlegată după câţiva ani din moment ce numărul de ortodocşi a fost mic şi instabil. Prima parohie rusă din New York City a fost stabilită în 1870 şi primul rector a fost Părintele Nicolae Bjerring, un preot romano catolic convertit, fost profesor la unul dintre seminariile romano catolice din Maryland. El a slujit în slavonă şi în engleză şi în timp ce a ocupat această poziţie a făcut mai multe traduceri din lucrări de natură liturgică. El a început prim periodic ortodox în engleză. *Magazinul Bisericii Orientale,* dar circulaţia lui se pare că nu a fost considerabilă în acele vremuri şi nu a durat prea mult.

În anii nouăzeci situaţia a fost schimbată radical. Este cât se poate că traducerile sistematice a cărţilor liturgice primare a Bisericii Ortodoxe care a apărut în acele vremuri. Nicolae Orlov, profesor al colegiului Regal, Londra, la sugestia episcopului Nicolae episcopului Nicolae (Zirov) din America de Nord şi cu aprobarea succesorului lui, episcopul Tihon, viitorul patriarh al Rusiei, a fost traducătorul. Din moment ce centrul populaţiei occidentale s-a mutat în spre orient]n 1905 spre

New York, unde a fost ridicată o catedrală. Sub administraţia episcopului Tihon (1898-1907), Biserica a crescut cu mare iuţime. În Mineapolis a fost ridicată o şcoală misonară în 1898 şi în 1905 ea a fost reorganizată într-un seminar obişnuit, după modul rusesc, cu un fel de curicumul cumva mai simplificat. În South Canaan a fost înfiinţată o mănăstire, Pennsylvania în 1906 şi ea a fost dedicată Sfântului Tihon de Zadonsk, unul dintre cei mai mari sfinţi moderni din vremurile de astăzi. Munca misionară din Alaska a fost rezumată şi s-au făcut şi extinsă destul de mult. Această creştere normală a Bisericii Ortodoxe din America de Nord a fost grav afectată de revoluţia rusă.

Până la revoluţia rusă nu a existat de fapt din punct de vedere canonic decât o singură Biserică Ortodoxă în America de Nord, arhiepiscopia rusă, un fel de continuare directă a misiunii primare. Arhiepiscopul a fost numit de Sfântul Sinod al Bisericii Ruseşti în Sank Petersburg. Dar consistenţa Bisericii a fost multi-naţională şi multi-linvistică. Numărul de parohii vorbitoare de limba greacă sa fost la început mic, dar au existat mai mult comunităţi sârbe şi siriace (care au vorbit araba, din Siria, Liban şi din alte locuri).

Prima Biserică greacă din Statele Unite a fost Biserica Sfânta Treime din New Orleans, Louisiana, sfinţită în anul 1860. emigraţia greacă în spre America a crescut imediat în primele decade ale acestui secol. Sub administraţia Arhiepiscopului Tihon, parohiile ortodoxe siriace au fost organizate într-un fel de uniatate specială şi a fost pus ca şi sufragan un episcop anume faţă de Arhiepiscopul care a continuat, dar cu drepturi mai mari asupra turmei. Problema a fost mai generală şi în anul 1906 Arhiepiscopul Tihon a dat un plan comprehensiv organizaţiei. Dioceza din America de Nord a trebuit să fie schimbată după cum a simţit el, într-un exarhat cu un fel de constituţie anume şi cu un fel de autonomie. Planul a implicat formarea câtorva scaune naţionale episcopale (alaskan, serbian şi grecesc) sub preşedenţia

Arhiepiscopului rus. Acest plan nu a fost niciodată discutat formal, ci a fost cât se poate de simptomatic şi semnificativ ca şi un fel de înştiinţare simptomatică a unei probleme intrinseci.

Nu fără niciun fel de greutăţi intrinseci şi tensiuni care au prezentat un fel de Biserici Ortodoxe în America de Nord au fost stabilite canonic. Toate au rămas într-un fel de ascultare canonică faţă de bisericile din „ţările vechi", cu notabila excepţie a Bisericii Ruse din America de Nord, care se află sub administraţia autoritate de Patriarhului Moscovei, cel puţin *de facto,* ceea ce nu a datorat numai situaţiei generale intricate, care a obligat pentru mai mult de două decade pentru a funcţiona autonom şi care nu a făcut niciun fel de subordnare administrativă faţă de autorităţile Uniunii Sovietice lucru care în ultimă instanţă nu era ceva care era încurajat, ci mai mult faţă de aşa numita „americanizare" crescând a cele mai vechi Biserici Ortodoxe de pe Continentul American.

Primul efort de a organiza Bisericile greceşti din America într-o dioceză specială a fost făcută în anul 1918 de Episcopul Alexandru de Rodostolos, care a fost trimis în acest sens de Sinodul din Grecia. Patriarhul ecumenic, a pretins un fel de jurisdicţie peste toată diaspora; adică, peste toate comunităţile greceşti afară din ţările ortodoxe şi după Arhiepiscopia greacă ortodoxă din America de Nord şi cea de Sud care au fost stabilite canonic de acţiunea Patriarhului Ecumenic şi de Sinodul lui în 1922. Întemeietorul real al Bisericii elinice din America a fost Arhiepiscopul Atenagora, care a fost patriarh ecumenic din 1950. Sub administraţia lui înţeleptă şi creativă Biserica Greacă a fost deplin organizată, au fost stabilite noi comunităţi şi au fost construite mai multe Biserici. A fost stabilit pentru prima dată un Seminar Teologic la Pomfret, New York ca şi o şcoală pentru fete. Arhiepiscopul prezent Antonie Blaşir, care a aparţinut de Biserica Siriacă a făcut un efort uimitor de a combina vechile tradiţii cu cerinţele noii situaţii. Araba a fost păstrată ca şi limbă a adoraţiei,

dar şi engleza a fost folosită ca să îndeplinească necesităţile generaţiei mai tinere din Biserica, care a fost mult mai adaptată la condiţiile americane ale vieţii decât cei din „ţările vechi.” Traducerile engleze de natură liturgică care au fost sponsorizate de Arhiepiscopia Siriană şi care a dezvoltat enorm de multă activitate publicistică.

Episcopia serbiană din America a fost stabilită formal în anul 1920 şi primul ei episcop numit în 1926. centrul administrativ al acestei episcopii este Mănăstirea Sfântul Sava, Libertyville din Illinois. În aproximativ acelaşi timp a fost organizat un Episcopat Românesc şi unul Bulgar puţin mai apoi. La această listă Biserici naţionale ar mai trebui să adăugăm comunităţile albaneze şi câteva uniate. Astfel în prezent Biserica Ortodoxă din America (OCA) există ca şi un grup de câteva organizaţii naţionale, fiecare din ele realizându-şi propria lor cale.

Este cât se poate de greu să estimăm mărimea actuală a Bisericii Ortodoxe din Statele Unite şi toate branşele ei naţionale. Sunt oferite diferite figuri şi pe de-a întregul toţi membrii depăşesc două milioane de credincioşi. Arhiepiscopia greacă administrează aproximativ 348 mde parohii obişnuite, districtul metropolitan rus are aproximativ 300 de parohii în Statele Unite şi Canada la care 12 parohii în america latină ar mai trebui adăugate. Restul branşelor sunt mai mici, dar există semne de creştere şi extensiune lărgită.

Cel mai semnificativ factor nou în situaţie a fost creşterea proporţiei membrilor născuţi americani din diferite Biserici, care inevitabil au luat mai multă parte la viaţa ţării din care au aparţinut prin naştere şi în care ei au primit educaţie şi unde au intenţionat să lucreze şi să îşi desfăşoare activitatea. În timp ce şi-au reţinut trăsăturile distinctive şi *etosul,* Biserica Ortodoxă din Statele Unite a devenit din ce în ce mai mult integrată în valul total şi structura vieţii americane.

Un fenomen important este creşterea organizaţilor laice , care nu ar fi foarte bine să le descriem ca şi mişcări „tinere” fiindcă limita lor de vârstă a adulţilor este

indefinită. Cea mai veche sunt cluburile ortodoxe ruseşti (FROC) cu sucursale peste tot teritoriul Statelor Unite şi cu un program extensiv de muncă culturală şi filantropică. Tineretul ortodox grecesc din America (GOYA) este o organizaţie foarte viguroasă şi creşte din ce în ce mai mult odată cu programul ei extensiv. Acelaşi lucru este adevărat despre organizaţiile siriace (SOYA) şi despre câţiva alţii.

Numărul de studenţi din colegii şi din universităţi care aparţin Bisericii Ortodoxe creşte şi el şi aceasta ne duce la formarea unor cluburi ortodoxe „speciale” sau un fel de frăţietate în mai multe campusuri.

Ar mia trebui să adăugăm că câteva Biserici Ortodoxe din America au participat la Sinodul Federal al Bisericilor lui Hristos în America şi următoarele cinci sunt membrii ai Sinodului Naţional: grec, român, rusesc, sirian, antiohian şi ucrainean. (Există un ortodox între veci preşedinţi în mare). Câţiva dintre ei sunt parte din Sinodul Mondial al Bisericilor.

PARTEA III: ECUMENISMUL SECOLULUI AL XXI-LEA

Participarea mea personala la mişcarea ecumenică

În aul 1926, regretatul Nicolae Berdiaev m-a invitat să mă alătur la conversaţiile ecumenice pe care le-a început în acele vremuri în Paris. Grupul a inclus reprezentanţii a câtorva Biserici: ortodoxă orientală, romano catolică şi protestantă. Diferite citate primare, în special de natură teologică şi filosofică, au fost luate şi discutate. De obicei, discuţiile au avut un nivel ridicat. Cele mai active persoane în discuţie au fost Jaques Maritain, Gabriel Marcel, Marc Boegner, Winifred Monod şi Serghei Bulgakov ca să numesc numai câţiva. Ocazional la discuţii au luat parte Părintele Leberton, Étiene Gilson şi Eduard Leroy. A fost mai mut un fel de întâlnire şi o

confruntare. De mai multe ori confruntarea a fost aprinsă şi dificilă, dar întotdeauna în duhul respectului mutual şi al încrederii. A fost prima experienţă ecumenică. Aceste întâlniri m-au învăţat cum să apreciez şi să pun preţ potenţialul dialogului ecumenic, dincolo de limitele dedicaţiilor culturale şi al celor denominaţionale. Aceste întâlniri au continuat timp de doi ani. Mai apoi un grup mai mic, care a constat numai din catolici şi ortodocşi, a continuat să se întâlnească privat la casa lui Berdiaev timp de mai mulţi ani.

A doua mea experienţă ecumenică a avut un caracter diferit. Ea s-a legat de Frăţietatea Sfântului Alban şi a Sfântului Serghei din Anglia. Frăţietatea a început la finele anilor ’20 ca şi un grup informal mic care s-a aflat sub auspiciile Mişcării Creştine a Studenţilor Britanici. Aceasta a constat mai mult din studenţi din universităţi şi din colegii teologice, cu un număr de sfătuitori seniori, dintre care cei mai remarcabili din perioada timpurie au fost episcopii Charles Bore şi Walter Frere al Bisericii din Anglia şi Părintele Serghei Bulgakov al Institutului Teologic Ortodox din Paris. Primul ţel şi scop al organizaţiei a fost de a aduce împreună membrii mai tineri ai celor două Biserici, anglicană şi ortodoxă, pentru cunoaştere mutuală şi un fel de discuţii unite în diferite ale probleme de interes comun. Un anumit număr de alte persoane membre ale altor biserici au participat de la început. Pe parcursul timpului a devenit din ce în ce mai obişnuit să fie incluşi oaspeţi romano catolici prezenţi, printre ei au fost doi benedictini, Dom Bede Winslow de la Abaţia lui Augustin, Ramsgate şi Dom Clementine Lialine de la Amay şi Chevertogne în Belgia. Un mare accent a fost pus pe schimbul de experienţe devoţionale. Participarea la lucrarea de frăţietate a oferit mari ocazii de a observa viaţa comuniunii anglicane, atât la nivel de parohie cât şi la nivelul cercetării şi dispoziţiei teologice. Din nou a fost mai mult un fel de dialog şi confruntare, informată şi oficială, un schimb de puncte de vedere şi probleme, un fel de împărtăşire de experienţe.

Ambele aceste implicaţii ecumenice ale mele au avut un caracter informal. Prin natura circumstanţelor nu a rămas loc pentru a face decizii. A fost un mare avantaj că dialogul nu a putut fi liber şi intim, că nu s-a putut să fim sinceri şi deschişi. Astfel ne-am fi putut întâlnii unii cu alţii într-o libertate creştină totală. Aceasta nu a exclus controversa, chiar dacă a fost dominată de convingerea că „un creştinism divizat" a aparţinut în întregime „luişi însuşi" şi dacă ar fi fost sub provocarea puternică a unei chemări la unitate. Acest dialog m-a ajutat să descopăr temeliile comune pentru dedicarea comună deplină şi profunzimea înstrăinării şi a tensiunii. A fost mai mult faptul că în acest punct am devenit obligat lăuntric să dezvolt un simţ al „răbdării ecumenice."

În anul 1937, pentru prima dată am avut ocazia să particip la o adunare ecumenică mai largă şi mai oficială – a Doua Conferinţă Mondială despre Credinţă şi Ordine din Edinburg. A fost mai întâi de toate un fel de confruntare a diferitelor tradiţii şi comuniuni în căutarea de înţelegere dar aceasta la o scară mai largă, comprehensivă şi cumva semi-oficială. Participanţii au fost delegaţi din Bisericile lor respective, deşi nu au avut niciun fel de autoritate de a lua decizii. În discuţie au fost ridicate probleme cruciale, inclusiv problema tainelor şi a slujirii. Tocmai în acest moment a fost desluşită ultima problemă şi a trebuit să admitem imediat că nu a existat niciun fel de şansă de înţelegere. În opinia mea, aceasta a fost cea mai pozitivă împlinire a Conferinţei de la Edinburg. Toată problema ecumenică a apărut în complexitatea şi în tensiunea ei paradoxală: chemarea puternică la unitatea creştină şi impasul diversităţii şi divergenţei actuale.

În această perioadă am fost chemat să particip cât se poate de mult la munca ecumenică la nivel înalt ca şi membru al unui Comitet mic din paisprezece persoane, care a fost îndatorat cu misiunea de a pregătii întemeierea Sinodului Mondial al Bisericilor. Apoi comitetul a fost lărgit şi a devenit „Comitetul provizional al Sinodului Mondial al Bisericilor în proces de formare." Acestea şi-ar fi continuat

lucrarea lui până la prima adunare a Sinodului de la Amsterdam în 1948, când Sinodul a fost oficial inaugurat. Pentru lunga perioadă până la A Treia Adunare a Sinodului Mondial din New Delhi în 1961, am fost profund implicat în diferite forme de activitate ecumenică – în studii de grup, în comitete editoriale, la Institutul Ecumenic şi mai apoi în Adunări Mari ca şi Adunările (în Amsterdam, Evanston, New Delhi) şi Conferinţele Mondiale despre Credinţă şi Ordine (în Lund şi Montreal). A fost o experienţă binevenită şi una care m-a îmbogăţit. Totuşi, interesul meu personal a fost întotdeauna cu dialogul şi cu confruntarea. Discuţiile teologice au fost cât se poate de mult centrate pe procesul cooperării ecumenice, au fost descoperite noi perspective şi a fost dobândită o nouă conştiinţă. Problema crucială a rămas aceiaşi. Ţelul ultim al sârguinţelor ecumenice a fost formulat mai mult cum se cuvine sau articulat, dificultăţile primare au fost afirmate şi înştiinţate mai curajos. Cu adevărat aceasta este o realizare majoră. Pe de altă parte, a devenit din ce în ce mai evident că într-un „creştinism divizat" nu ar fi existat niciun fel de acord real referitor la un subiect primar – înseşi „natura" sau caracterul real al unităţii pe care creştinii trebuie să o caute. Am putea să afirmăm că „creştinii uniţi" nu sunt gata de unire şi probabil nu sunt voitori şi nici pregătiţi ca să înceapă. Ar putea fi sugerat că „Mişcarea Ecumenică" istorică, după cum a fost ea pentru prima dată promovată de sârguinţele „Credinţă şi Ordine" şi „Viaţă şi Muncă" şi după cum a fost ea instituţionalizată de Sinodul Mondial al Bisericilor a ajuns la punctul lui de climax sau la culme.

Datoria are de dus cu sine complexitate enormă, deşi promisiunea este încă mare. Neînţelegerile sunt multe, învederate, radicale. Nu există niciun fel de loc pentru compromis. Aceasta trebuie să fie confruntată franc şi curajos, fără reticenţă sau evaziune, ci mai mult cu încredere şi confidenţă. Diviziunea actuală este profundă. Scurtăturile şi căile uşuratice trebuie evitate. Trebuie să fim destul de deschişi ca să întâlnim provocarea tragediei

creştine. Provocarea lăuntrică, care a ieşit din mai multe constituente ale Sinodului Mondial, în care protestanţii şi ortodocşii sunt alăturaţi paradoxal într-un fel de sârguinţă şi căutare comună, a fost crescută de impactul crescând al „deşteptării ecumenice" în Biserica Romano Catolică. Perspectivele sârguinţelor ecumenice sunt drastic lărgite. Faţă de acest ecumenism roman am putea reacţiona în diferite feluri: cu nădejde, cu indiferenţă, cu suspiciune, cu aprehensiune, cu frică. Dar este greu să ignorăm provocarea. Înseşi conceptul de „ecumenism" schimbă caracterul şi scopul lui.

Este încă posibil să evadăm din faţa provocării sau să amânăm criza. Este cât se poate de posibil să reducem „unitatea creştină" la dimensiunile „cooperării" în probleme practice. La Ştockolm în 1925 s-a declarat că „doctrina divizează şi că slujirea uneşte." Cu adevărat, cooperarea şi solidaritatea în problema practice este într-un anume sens un fel de contribuţie la unitatea creştină, dacă numai într-o oarecare măsură şi numai în cazul în care caracterul subsidar sau secundar al unei astfel de contribuţii este cât se poate de onest înştiinţat. De fapt, acest fel de „cooperare" ar putea devenii foarte uşor un impediment, un obstacol sau un fel de substitut evaziv pentru căutarea adevărată a unităţii. Rădăcinile lipsei de unire sunt mult mai profunde decât înstrăinarea istorică sau izolarea mutuală. Ea are un caracter religios şi doctrinar. Cooperarea efectivă a „creştinilor divizaţi" în subiecte sociale sau în câmpul „afacerilor internaţionale" fără niciun fel de căutare ultimă a unui fel de „unire" mai profundă în Biserica Una, nu poate decât să obscurizeze sau eventual să distorsioneze viziunea „unităţii creştine" reale, care este unitate în credinţă şi în ordine, unitatea Bisericii şi în Biserică.

Una dintre convingerile mele primare, care a crescut din cel în ce mai mult afară din experienţa mea ecumenică şi care a oferit mai multă meditaţie referitor la toate subiectele implicate este că *„ecumensimul în spaţiu"* care a fost practicat în sârguinţele moderne nu este suficent şi

nu ar trebui să fie suplimentat de ceea ce eu am ajuns să descriu ca şi *„ecumenism în timp.”* Experienţa ecumenică în sine nu a arătat niciun fel de întâlnire sau confruntare a unor grupuri sau comuniuni creştine divizate, în stadiul prezent sau în forma actuală şi care nu se poate rupe de diversitatea denominaţională şi de tot felul de prejudicii izolaţioniste decât numai dacă perspectiva este destul de mărită şi de lărgită pentru a include tot scopul tradiţiei istorice creştine. De fapt, creştinii „moderni” au devenit atât de excesivi de „supramodernizaţi” în atitudinile şi orientarea lor că au pierdut accesul la temeliile credinţei şi a realităţii creştine care lor li s-a părut „arhaică.” Trebuie să recuperăm adevărata perspectivă istorică, nu numai să fim paralizaţi de închişi într-o „modernitate” detaşată. În orice caz, datoria primară a creştinilor în situaţia lor existenţială de astăzi constă încă în domeniul teologiei, a „credinţei şi a ordinii,” nu numai în câmpul practic şi probabil nu numai în câmpul „pastoral”, dacă interesele pastorale sunt detaşate sau chiar opuse teologiei. Singura cale efectivă a „acţiunii” ecumenice este încă câmpul studiului teologic, al dialogului, al confruntării. Bineînţeles că nu este o cale netezită. Cu adevărat, este o cale furtunoasă, presărată cu pietre de poticnire uimitoare, care s-au cumulat timp de mai multe secole în perioada de când „diviziunile nefericite au prins viaţă. În opinia mea, aceasta este calea cea adevărată fiindcă este calea ardentă. Datoria este de a muta pietrele de poticnire, nu numai să le ignorăm sau să evadăm faţă de ele.

Mai mult, oare nu este cât se poate de evident că o mare schimbare a avut loc în anii recenţi în situaţia ecumenică, că o provocare foarte reală a fost pusă în discuţie de mulţi teologi dedicaţi? Noua înţelegere mai adecvată şi mai existenţială a înţelegerii Cuvântului lui Dumnezeu, a Sfintelor Scripturi sunt fructul unor creaţii erudite biblice. Istoricii Bisericii în ciuda neînţelegerilor continue asupra a mai multor puncte de interpretare, au făcut pentru noi o pictură a „istoriei *comune”* a unui „creştinism *divizat.*” Cărturarii patristici au demonstrat

valoarea perenă a Tradiţiei antice, care este validă existenţial şi care este provocatoare cu nimic mai mult sau mai puţin acum decât în trecut. Cei care s-au ocupat cu studiul liturgicii au grăbit înţelegerea valorilor devoţionale şi chiar şi măsurătorile istorice din acest domeniu au îmbogăţit viaţă lăuntrică a adoratorilor contemporani sau a credincioşilor. Pe scurt, dacă acum ne găsim pe noi înşine într-o lume schimbată şi reînnoită, după cum de fapt ne aflăm şi dacă suntem mai bine echipaţi pentru înţelegerea problemelor ecumenice, aceasta s-a datorat mai mult muncii neobosite a celor care şi-au controlat eforturile lor în câmpul cercetării şi meditaţiei teologice. Mai mult, cooperarea ecumenică fructuoasă a fost dobândită mai mult în câmpul cercetării teologice, nu numai în domeniul studiilor tehnice, ci şi mai mult în domeniile interpretării doctrinare. Un dialog ecumenic real se desfăşoară cu multă energie şi cu elan. Cu adevărat trebuie să fim precauţi în evaluările impactului imediat al acestor munci referitoare la situaţia totală din bisericii. Omul bisericesc mediu, în toate denominaţiile, este cu greu conştient fie de problemele ecumenice sau fie de progresul ecumenic. Din nou, creşterea şi succesul parţial al comprehensibilităţii ecumenice produce inevitabil contra-acţiunea şi creşterea rigidităţii denominaţionale în diferite cercuri. În mai multe centre există o anume tendinţă de a elimina, cel puţin în practică, pe Ortodocşii Orientali din dialogul ecumenic şi de a îl reduce la un fel de „întâlnire catolico-protestantă” sub diferite pretexte. Pe de altă parte, există o nelinişte mare în anumite cercuri despre participarea catolică în dialogul ecumenic. Majoritatea este probabil indiferentă la subiectele ecumenice, în toate formele lui.

Personal, nu cred că vor exista niciun fel de evenimente spectaculare în viitorul apropiat în câmpul ecumenic. Nu sunt nici interesat de negocierile oficiale referitoare la unitate sau la reunificare. Există mai multă muncă care trebuie făcută la un nivel mai intim şi într-un fel formal. Această muncă trebuie făcută. Există urgenţă şi există promisiune. Avansarea este în mâinile lui

Dumnezeu.

PATRICIPAREA ORTODOXĂ LA ADUNAREA DE LA AMSTERDAM

Congresul de la Amsterdam din anul 1948 a fost un fel de adunare constituită din ceea ce a fost numit Sinodul Ecumenic al Bisericilor. Aceasta a marcat un final şi un început în acelaşi timp: *sfârşitul* unei lungi pregătiri, mult mai lungă decât s-ar fi crezut şi mult mai complicată de vicisitudinile vremurilor noastre problematice; un *început* fiindcă a fost un organ nou creat pentru conştiinţa şi acţiunile ecumenice. Sensul congresului de la Amsterdam nu poate fi descoperit decât numai în această perspectivă istorică: este un moment ciudat într-o procedură care nu a fost finalizată.

Haideţi să ne întoarcem de la istoria de mai înainte de Sinodul Ecumenic. Decizia de a fi creată a fost luată la Congresele de la Oxford şi Edinburg în 1937 şi a fost confirmată un fel de conferinţă specială care s-a întâlnit în Utrecht în mai 1938. Acolo a fost discutată şi aprobată un fel de constituţie provizională şi ea a fost confirmată şi pusă în practică în Amsterdam după nişte amendamente minore.

Este cât se poate de important să remarcăm că noua organizaţie este una care ne-a oferit sfaturi, nu numai un organ al guvernului, din moment ce nu a avut alte mandaturi canonice sau altceva de acest gen pentru consultare. Secţiunile 3 (Funcţiunile) şi 4 (Autoritatea) „Constituţiei” au afirmat aceasta cât se poate de univoc.

Astfel, ideea întemeietoare şi obiectul sunt cât se poate de clare. Sinodul este un corp de consultaţii şi colaborare; este un loc unde au schimb de idei şi pentru un grup de discuţii asupra unor subiecte controversate şi asupra unor veşti arzătoare de interes general.

Sinodul Ecumenic ar trebui să fie mai mult descris şi evaluat categorii mai mult *dinamice* decât *statice*, mai

mult ca şi proces decât ca şi instituţie. O astfel de interpretare a Constituţiei este accentuată deliberat ca şi un fel de rezoluţie specială a Congresului de la Amsterdam (care a repetat o clauză prezentată de Comitetul provizional în *Buck Hill Falls* din anul 1947). Sinodul Ecumenic a negat categoric orice pretenţie de a fi sau de a devenii un fel de organizaţie suprabisericească la fel ca şi una care a exercitat orice fel de putere asupra membrilor bisericilor. Bineînţeles că Sinodul ar putea vorbii în numele Bisericilor, dar numai când trebuie să o facă astfel. În orice caz – şi aceasta a fost dovedită în practică – Sinodul a primit un anumit text sau afirmaţie pe care le-a trecut în examinare de către Biserici cu scopul de ca ele să aibă un fel de concluzii folositoare; din nou Bisericile trebuie să ajungă la un fel de concluzii folositoare; Bisericile trebuie să i-a măsurile corespunzătoare şi acţiunea prin propria lor responsabilitate şi autoritate (*care au fost dedicate Bisericilor pentru consideraţia lor serioasă şi pentru acţiune potrivită*).

Prin urmare munca Sinodului este preliminară şi iniţială în natură, atât în idee şi în intenţie; ea nu a anticipat şi nici nu a predeterminat ieşirea finală a subiectului. Acesta este numai un început, o propoziţie, o iniţiativă, o invitaţie. Astfel de exemplu, sensul total şi deplin a ceea ce ar putea fi un nume potrivit pentru rezoluţii, „raporturi," „descoperiri" şi „afirmaţii" de la Amsterdam care vor fi descoperite în ecoul ce a fost oferit Bisericilor şi în măsurile care au fost luate de ele. În prezent aceste „declaraţii" implică în sine un fel de întrebare sau o chemare mai mult decât orice altceva; căci este cât se poate de greu de a reda exact cuvântul englez *provocare*; din moment ce „declaraţiile" sunt inevitabil scurte, ele trebuie să fie expuse şi interpretate mai mult.

În orice caz, „Constituţia" Sinodului nu este un document teologic; este ca să spunem mai mult numai un fel de „îndrumar." În ceea ce priveşte raporturile Comisiilor de la Amsterdam în cele din urmă ele sunt numai un program pentru alt discuţii, un fel de *Termeni de*

discuţie. În mod natural, ele cer mai mult şi instigă un fel de interpretare teologică şi autorii lor au avut un fel de premise teologice şi denominaţionale foarte bine definite; dar din nou şi acestea şi-au avut ţelul lor. Sensul concluziilor de la Amsterdam vor include fără nicio îndoială diferite moduri pentru fiecare Biserică după premizele şi standardele lor denominaţionale (şi de ceea ce se spune un fel de *trecut sau de fundament*, un cuvânt de analizat cât se poate de dificil). În mod clar nu toţi vor citi acelaşi sens în texte. Întâlnirile şi documentele ecumenice sunt întotdeauna la răscruce; ele rămân un fel de filet vopsit din fir adunat. Căile amestecate şi cele de trecere sunt mult mai complicate decât am fi obişnuiţi să gândim la început. Ciognirile de idei produse la întâlnirile ecumenice sau permis o înţelegere a complexităţii create din viaţă, într-un mod mult mai simplu decât mijloace mai simple. Aceasta ar fi putea fi exprimată astfel: colaborarea ecumenică şi declaraţiile nu au implicat şi nu au obligat pe nimeni, cel puţin nu într-o formă absolută şi definitivă.

Toate acestea sunt numai opiniile şi impresiile mele personale, ele au apărut din atitudinea şi interesul meu referitor la problemă. Într-un alt context denominaţional, alţii vor exprima fără niciun fel de îndoială diferenţele sau ceva diferit. Nu voi pătrunde până în profunzimea gândurilor mele, din cauza timpului şi a spaţiului delimitat pe care îl am aici şi fiindcă sunt conştient de natura schematică a subiectului meu.

La Amsterdam, reprezentativii ortodocşi au fost mai puţini decât ne-am aşteptat. Din cele 85 de scaune câte au fost estimate de constituţia de la Utrecht, au fost umplute numai 25. Numai două Biserici locale şi-au numit delegaţii ei oficiali: Patriarhatul Ecumenic (Constatinopol şi diaspora Europei centrale şi a celei occidentale la fel de bine ca şi America) şi Biserica regatului grec; la fel de bine ca şi reprezentativii Bisericii Româneşti din Statele Unite. Alte Biserici din Orientul mijlociu şi-au declarat mai întâi adeziunea lor faţă de Sinodul Ecumenic, dar nu au trimis delegaţi la Amsterdam din diferite motive, deşi aceasta nu

a însemnat că şi-au retras acordul. Subiectul participării la Mişcarea Ecumenică în general şi în Amsterdam în special a fost discutat în iulie anul trecut în Moscova la conferinţa capitol reprezentativilor Bisericii Ortodoxe autocefale; rezoluţia referitoare la participare a fost semnată de reprezentativii Bisericilor Ruseşti, georgiene, sârbe, româneşti, bulgare, poloneze şi albaneze, la fel de bine ca şi de patriarhatul de la Antiohia şi patriarhatul de la Alexandria).

Scopul de aici nu este de a analiza şi de a judeca rezoluţia de la Moscova (ea a fost însoţită de alte rezoluţii care se refereau la ierarhia anglicană şi la Vatican la fel de bine ca şi un fel de chemare a creştinilor din toată lumea);[171] acesta este un subiect special care nu a fost organic legat organic de conferinţa de la Amsterdam. Există un punct important care trebuie remarcat. Rezoluţiile par că sunt condiţional total: Mişcarea Ecumenică este condamnată „în calea lui prezentă" şi prin urmare posibilitatea unei poziţii revizuite şi care a fost exclusă. Unele comunităţi Ecumenice au adoptat acest fel de interpretare. Aceste legături strânse ne duc la un fel de respingere clară a unor astfel de versiuni optimiste: prin „calea prezentă" care este înţeleasă ca şi un fel de organizare a Sinodului Mondial. Rezoluţia de la Moscova trebuie prin urmare să fie considerate definitive.

Aceasta este un fapt important: rezoluţia de la Moscova a luat posibilitatea lucrării pentru participare la

171 Aceasta este un fapt curios. În vârful textului Chemării publicate în numărul special al *Jurnalului patriarhiei Moscovei,* există o altă venire fără de îndoială a unor surse foarte bine informate. Ele au fost publicate şi nu ştim de ce în traducere franceză în *Sinodiconul* Bisericii Înălţării lângă cimitirul Saint Genevieve, Registrul I (septembrie 1948), o ediţie care a aparţinut unui grup de clerici din jurisdicţia patriarhiei Moscovei. Acest text a trecut prin Conferinţa de la Amsterdam. În el există mai multe rânduri referitoare la Mişcarea Ecumenică pentru a o respinge în cei mai categorici şi drastici termeni. Originea şi autoritatea acestui text este subiectul întrebărilor; totuşi conţinutul ei nu numai că a căzut pe rezoluţia oficială ci a raportat ceea ce a slujit ca şi bază.

Mişcarea Ecumenică din mai toate Bisericile Ortodoxe timp de mai multe zile. Ea a adus o nouă diviziune în lumea ortodoxă, dacă sau nu am luat parte la mişcarea ecumenică.

Am putea spune dacă participarea ortodoxă în general nu a fost devalorizată şi nu a făcut să pierdem sensul şi caracterul ei „reprezentativ." Ar putea Bisericile Ortodoxe să reprezinte toată lumea ortodoxă?

Întrebarea pare justificată, dar de fapt există un fel de dificultate imaginară aici, în special dacă avem în minte punctul de vedere formulat mai sus. În aceste circumstanţe, ce ar putea însemna „reprezentativ" Ar fi cât se poate de înţelept să ne reaminti aici, încă din vremea Constituţiei de la Utrecht, reprezentarea Ortodoxă în Sinodul Mondial şi care a fost format global fără niciun fel de distribuţie definitivă a locurilor din diferite Biserici; Biserica rusă a fost formulată global fără niciun fel de distribuţie a locurilor diferitelor Bisericii; Biserica Rusă sa fost luată în considerare din diferite motive (în acele vremuri, invitaţiile erau de obicei adresate „bisericilor" care deja au participat la *Constituţia şi credinţă* şi la Mişcarea *Viaţă şi acţiun*e). Cu alte cuvinte a fost mai mult un fel de reprezentare a „denominaţiilor" ortodoxe care a existat în minte mai mult decât a restului diferitelor Biserici. A fost cât se poate de importat ca Ortodoxia să fie lăsată să fie auzită şi nu numai interesele locale şi punctele de vedere. Într-un anume sens a fost mai mult un fel de înştiinţare tacită a acestei expuneri personale şi extraordinare a ortodoxiei întru Mişcarea Ecumenică. Încă de la început, a fost făcută o excepţie pentru ortodocşi referitoare la principiul general al reprezentării *teritoriale* în favoarea principiului general *denominaţional* (sau metoda). Moscova a luat aceasta ca şi un fel de lipsă de atenţie sau ca şi un semn de neîncredere. De fapt a însemnat mai mult opusul. Unitatea punctului de vedere ortodox a părut cumva clară ca şi cum ar fi umbrit mai mult distribuţia teritorială. Fiecare biserică şi toate bisericile locale au însemnat cumva că ele au fost capabile

să reprezinte ortodoxia. Bisericile luterane, de exemplu, au insista că acest principiul lipsit de teritorialitate să le fie aplicate lor din moment ce ţelul lor nu a fost de a susţine pretenţiile locale ci de a exprima mai mult principiul denominaţional.

În mod natural criteriile teritoriale nu ar trebui în întregime să fie respinse sau uitate. Totuşi, când ele sunt mai mult decât atât supraaccentuate în Ortodoxie ele nu au făcut decât să implice un fel de particularism nesănătos şi o slăbire a conştiinţei universaliste. În orice caz, restricţia şi descreşterea în reprezentarea ortodoxă nu poate decât să împiedice obiectivul ultim şi cel imediat: mărturia adevărată şi obiectivă a ortodoxiei în sine în faţa lumii neortodoxe. Completitudinea teritorială este cât se poate de necesară în acest sens. Numai câţiva mărturisitori credincioşi ai conştiinţei ortodoxe şi a tradiţiei au stat destul de tare în această tradiţie la fel cum ar fi făcut în mai multe aspecte a ceea ce a însemnat să fim uniţi, având în vedere că ei vorbesc de ortodoxie şi nu cad în „protestantismul tradiţiei locale" (expresia a venit de la Vladimir Soloviov şi s-a referit la schisma dintre cei care au avut un fel de credinţă veche în Rusia). Irineu al Lionului a afirmat acest lucru clar: „Tăria tradiţiei este una." Criteriile primare este imuabilitatea Tradiţiei Apostolice care nu este numai un fel de înţelegere empirică a majorităţii teritoriale. Bineînţeles că nu este imposibil să ne plângem de ieşirea făcută de câtorva Biserici (multe dar nu câteva) din dialogul Ecumenic; este o pierdere adevărată şi dureroasă sau cel puţin o rupere. Dar cei care i-au parte la acest dialog nu şi-au pierdut dreptul sau datoria de a îşi împlinii misiunea lor, care nu s-a dovedit a fi mai greoaie în principiu.

Totul depinde de felul în care chemarea ortodoxă este înţeleasă în munca ecumenică şi referitor la ceea ce ne-am putea aştepta de la ea. Ceea ce trebuie să domine este competenţa reală, autenticitatea ortodoxă, reprezentarea bazelor credinţei şi a intereselor locale. Totuşi, anumite frici sunt legitime. Totuşi, ispita tradiţiei

locală şi cea a celei „provinciale” este înţeleasă în munca ecumenică şi referitor la ceea ce se poate înţelege din ea. Ceea ce trebuie să domine este competenţa reală, autenticitatea ortodoxă, reprezentarea bazelor credinţei şi nu a intereselor locale. Totuşi, unele frici sunt legitime şi legale. Ispita „Tradiţiei reale şi celei provinciale” este încă puternică şi încă foarte pregnantă. Ea ar putea fi depăşită de stârnirea duhului universalităţii şi de testul conştiinţei de sine care şi-a asumat marea conştiinţă a Bisericii ca şi ţel al ei, mai mult decât ca şi un ţel al provincialismului european.

În acest sens, reprezentarea ortodoxă din Amsterdam nu a fost probabil destul de mult activă sau agresivă. Probabil c[vocea ortodoxă nu ar fi fost destul de mult insistentă, nu a avut destul de multă forţă şi frecvenţă, dar noul număr de ortodocşi nu a fost în întregime futil. O mare delegaţie ar fi putut fi tăcută, din diferite motive. Ceea ce a contează acum nu este numărul de rezoluţii, tăria, zelul şi profunzime, dintre care toate cer tărie şi puritate a credinţei mai mult decât o fac prin faptul că depind de condiţii etnice şi geografice. La fel ca şi restul adunărilor ecumenice, Amsterdam nu este numai începutul unei discuţii, nu este finalul ei. Sunt ridicate întrebări; răspunsurile vor fi oferite nu atât de mult de participanţii la congresul Bisericilor, de pastorii şi de credincioşii lor. Succesul sau eşecul depind de aceasta. Interesele locale s-au cuvenii pur şi simplu să se retragă în fundal când punctele în discuţie sunt câteva temelii ale nădejdii creştine şi a credinţei. În mod evident trecutul nu este neglijabil, dar ceea ce este secundar nu ar trebui să fie pus înainte.

La nivel practic, absenţa anumitor ţări şi naţiuni este ceva mai mult decât o lisă geografică; este mai mult un fel de limitaţie a câmpului acţiunii (ceea ce nu implică necesar câmpul viziunii sau al orizontului). În acelaşi timp, este cât se poate de clar că aceasta a produs mai mult şi mai întâi decât orice neînţelegeri referitoare la principii, nu la lipse teritoriale. „Cortina de fier” în sine este

amestecată cu principii, cu materiale ocazionale de idei, convingeri, contra-convingeri (şi probabil chiar şi cu prejudiciu). Acestea sunt obstacolele ocazionale cu care Mişcarea Ecumenică trebuie să fie cât se poate de mult conştiente de ele).

Niciun participat la Congresul ecumenic nu ar putea să ne ofere o mărturie deplină a lor. Întâlnirile plenare şi cele publice nu sunt locul muncii reale; aceasta a fost făcută mai mult în secţiunile şi în comisii; suntem binecuvântaţi cu capacitatea de a fi în două locuri concomitent. În raporturile oficiale secţiunile dedicate întâlnirilor sunt rare dacă nu chiar inexistente. Prin urmare centralitatea temei este incompletă şi sărăcăcioasă ca şi apariţie. Rezoluţiile şi raporturile sunt citate, dar procesul muncii comune sau a raţionamentului ne scapă în cadrul focului discuţiilor şi este uitat, în timp ce aici am putea că s-a concentrat toată forţa ţi vitalitatea care au fost concentrate. Numai textura vie a făcut concluziile conversaţiile inteligibile până la final sau mai bine spus ele au fost cele care au descoperit un simţ adevărat.

În ceea ce priveşte generalităţile conferinţei, cred că nu voi putea adăuga nimic mărturiilor care au fost deja publicate sau care ar trebui să fie publicate de revizuitori specializaţi. Sunt forţat să mă limitez numai la secţiunea la care am participat. Voi comenta referitor la alte aspecte probabil altă dată.

Pentru lumea din exterior, cel mai mare interes general a constat în discuţiile despre „dezordinea din societate” sau „dezordinea intenţională” sau probabil „atitudinea creştină faţă de iudaici.” Nu vreau să neg că sau să pun sub semnul întrebării acuitate acestor probleme. Totuşi, pentru acele întrebări adresate la Mişcarea Ecumenică, sunt puse în discuţie problemele teologice fundamentale despre Biserică – „Biserica universală în planul lui Dumnezeu” – care a avut cea mai mare importanţă.

Nu voi parafraza raportul acestei secţiuni care a fost deja publicată. Ar destul să fie suficent pentru mine să îmi

reamintesc că un fel de descriere definitivă a raportului oferit publicului este rezultatul unui schimb larg de puncte de vedere în această secţiune înseşi, în pregătirea comisiei şi în dedicaţia specială pentru scriere. Aceasta ar fi a zecea schiţă (şi nu sunt sigur că am găsit un fel de documente intermediare). Această lucrare scrisă nu a fost un simplu exerciţiu de scris, ci mai mult un fel de reflecţie obişnuită (în special în comisiunea scrierii).

Prima problemă a metodologiei a apărut: am putea sau ar trebui susţine un mod ecumenic care ar devenii ceva obişnuit, care este mai mult un fel de punct de acord şi dezacord între denominaţii în probleme de detaliu? Ne-ar împiedica o astfel de metodă ca să oferim o diagnoză oficială şi să ne conducă la un fel de perspectivă deformată? Un mare număr de metode aprobate şi apărate, dar în acelaşi timp aceasta a reuşit să îi locul. Analiza unei neînţelegeri profunde ar putea fi văzută la miezul raportului, nu în detaliu sau ca şi ceva luat separat ci mai mult ca şi un trup întreg al doctrinei teologice.

În acest fel tot documentul a dobândit un nou fel de sinceritate şi profunzime; aceasta a fost menţinut în ciuda încercărilor de a acoperii frazeologia. Ar fi fost în mod sigur posibil să spunem mai mult şi mai clar. Este cât se poate improbabil ca mai toate să fi fost luate împreună. Tocmai formularea este cât se poate de „greoaie în zilele noastre în timp ce mai mulţi teologi protestanţi au mărturisit deschis puncte de vedere „catolice” şi să se întoarcă la tradiţia Sfinţilor Părinţi şi la sensul direct al Cuvântului lui Dumnezeu. În mod clar terminologia a suferit de ea (în special în engleză). În cele din urmă, în ciuda rezistenţei din mai multe părţi, au fost păstraţi doi termeni, numai semnele de citare şi cele de însoţire prin note.

Motivul fundamental pentru neînţelegere este exprimat în cel mai direct mod: este succesiunea apostolică (în sensul ei complet şi în înţelegere). Din nou, nu este un anumit motiv; este mai mult incompatibilitatea a două feluri depline de a înţelege creştinismul şi Biserica.

Totul este explicat irenic şi fără de niciun văl. O astfel de perspectivă ne permite mai multe înţelegeri şi puncte de acord care ar trebui să fie plasate unde ar trebui. Neînţelegerile sunt mici şi scurte enumerate întru o sferă largă a acordului. Dar este probabil numai un teolog competent care ar putea descoperii imediat bogăţia de sensuri a acestor formulaţii. În cazul că această convergenţă de puncte de vedere în tradiţii denominaţionale separate este cât se poate de caracteristică epocii noastre. Aceasta merge fără a spune că limbajul raportului nu este mai întotdeauna familiar teologului „catolic."

Din tot corpul un program suficent de balansat a apărut care ne-ar putea ermite mai multe discuţii şi un fel de căutare a adevărului. „Deşi nu am putea fi capabili de a ajunge la un fel de acord experimental (*asumat deplin*), căci Domnul nu ne v-a permite să ne întoarcem unii de la alţii." Acest fel de afirmaţie este cât se poate de mult similară cu cea a mesajului general a conferinţei de la Amsterdam: „plănuim să stăm împreună," ceea ce a exprimat o conştiinţă deplină unei legături mutuale, a unei comunităţi responsabile şi a solidarităţii sub semnul comun al credinţei în Hristos, Domn întrupat şi Mântuitor al lumii şi toate acestea în ciuda unei „foarte profunde" diferenţe. Aici nu este numai o problemă de a netezii divergenţele. În acest sens Amsterdam este un mare pas înainte, comparat cu Lausanne şi Edinburg. Amsterdam a oferit mai mult fiindcă a pretins mai puţin. Om conştiinţă clară a unei limite ce nu poate fi depăşită, o conştiinţă aproape tragică, a fost adăugat acum. Aceasta u mai permite niciun fel de loc pentru nădejdea utopică a punerii la o parte a unor probleme ce nu pot fi rezolvate sau de ridica întrebări care timp de secole au separat diferite denominaţii, afaceri din zona a treia (cum a fost cazul de la Edinburg în secţiunea studiilor referitoare la har). Să nădăjduim că dedicarea teologică a departamentului *Credinţă şi constituţie* ne v-a pregătii colecţia monumentală despre Biserică referitoare la duhul de la Amsterdam mai mult decât cel de la

Edinburg care este deja demodat.

Calităţile raportului de la Amsterdam despre Biserică nu sunt surprinzătoare. Ele au apărut din autoritatea ce nu poate fi pusă la îndoială a membrilor companiei care au editat şi care este cât se poate de responsabilă faţă de ea; voi menţiona unele nume: Karl Barth, A. Nygren, Donald M. Bailie (de la Sfântul Andrei), Hans Lije, A. M. Ramsay, E. Schlink (Heilderbeg), Clarence T. Craig (Yale), Olivier Tomkins, secretar. Textul definitiv a fost cumva adăugat.

Ar fi probabil cât se poate de irelevant să punem în discuţie omisiunile, nu ar fi bine să remarcăm că în dezbateri şi în discuţii, a fost subliniat de mai multe ori(nu numai din partea „catolice”) că numele de Sinodul Bisericilor este contradictoriu. Biserica nu şi-a asumat forma de plural decât numai dacă ceea ce este înţeles prin ea este mai mult un fel de celule locale ale unui trup singur, toate fiind la un unison perfect şi organic. „Denominaţii” separate prin urmare nu au niciun drept de a se numii „Biserici.” „Desemnarea Sinodului Mondial al Bisericilor a implicat o situaţie care nu ar trebui să fie existat; vom cădea de acord să numim aceste denominaţii „Biserică” într-un fel ce nu ar fi fost îngăduit de Noul Testament.” Este regretabil că este gânduri au rămas lipsite de articulaţie în textul final al raportului, dar trebuie să avem în minte că acesta nu a fost uitat când a fost elaborat.

Raportul delegaţiei tinere pe această temă are un fel de atenţie specială. Este relativ scurt şi fragmentat: totul el a creat un impact datorită caracterului lui gândit. El a avut un plan diferit. A afirmat mai mult natura Bisericii ce poate fi înţeleasă într-un mod hristocentric, bazat pe relaţiile cu Capul lor. Acestea au exprimat dorinţa de a ajunge la o mai mare unitate doctrinară. În concluzie aceasta ar fi voit mai mult să lărgească schemele ecumenice.

Absenţa Bisericii Romano catolice a redus impactul Ecumenismului. „Lipsa de participare la această Biserică în adunarea Bisericii Ecumenice ne-a oferit motive pentru

a ne smerii când vorbim de Sinodul Mondial ca şi ceva care a fost ecumenic" şi ceva mai departe: „s-a spus că Mişcarea Ecumenică este *un mare nou fapt* în istoria Bisericii, Duhul Sfânt v-a ridica un fel de voce profetică care ne v-a arăta cum să includem Biserica Romano Catolică în Mişcare în acelaşi fel în care alte Biserici au credinţă în Hristos." Atitudinea Bisericii Romane faţă de Mişcarea Ecumenică ar merita un fel de studiu separat. P4ntru mai mulţi delegaţi, deşi nu pentru toţi, mesajul arhiepiscopului cardinal de Utrecht şi episcopii catolici din Olanda au reasigurat măsura comuniunii şi pomenirii fraterne.

Nu este potrivit ca un ortodox să îşi ofere opinia sa referitor la absenţa Bisericii Romano catolice din activitatea ecumenică. Dar este imposibil să nu punem în atenţie faptul că participarea ar facilita cât se poate de mult pe cei care sunt ortodocşi în datoria lor care a mărturisit pentru adevărul catolic. Pe de altă parte este cât se poate de adevărat că această colaborare ar complica cât se poate de mult comuniunea ecumenică, v-a da naştere la noi dificultăţi (sau mai bine spus ar hirotonii pe cele ce sunt încunoştinţate) şi probabil ele ar fi mai mult un fel de greutate mult prea grea pentru anumiţi membrii ai comunităţii ecumenice.[172]

---

172 Nu este posibil ca într-un articol scurt şi scris în grabă să spunem totul şi să ne exprimăm cu cea mai mare exactitudine. O serie de întâlniri Ecumenice Minore a avut loc la Congresul de la Amsterdam; alţii de la Comitetul pentru continuarea *Credinţă şi ordine* care a devenit acum comisiunea teologică deplină a Sinodului Ecumenic. Nu ar fi prea de vreme să vorbim de aceste lucruri mai înainte de a fi publicat raportul primar. Totuşi, este cât se poate de posibil să menţionăm colecţiile teologice care au fost trase după un plan destul de lung care s-a afla în procesul pregătirii: „Biserica" (în patru volume), „Formele de cult," şi „intercomuniunii"; ele trebuie să se pregătească pentru o nouă conferinţă despre *Credinţă şi ordine* bazate pe modelele de Lausanne şi Edinburg; este plănuită pentru 1952. Următoarea întâlnire a Sinodului Ecumenic cu un cort de delegaţi reînnoit v-a avea loc în 1953, probabil pe continentul American. Din nou voi menţiona că sunt în deplin acord cu tot conţinutul raporturilor şi a rezoluţiilor de la Amsterdam. Aş fi exprimat mai multe lucruri

Tradus din franceză de Leyla Rouhi

OXFORD ŞI CHISTERCHER (1949)

Amintirile de la Amsterdam sunt încă vii şi proaspete. Totuşi, trebuie să ne uităm înainte. Sensul deplin şi profund şi impactul de la Amsterdam nu a fost deplin explorat şi găsit. Bisericile constituente ale Sinodului Mondial nu au răspuns cum se cuvine la provocarea de la Amsterdam. Cu adevărat, această provocare a fost mare. Amsterdam a creat noi dificultăţi şi tensiuni şi a pus în discuţie noi probleme şi ghicitori. Decizia de la Amsterdam de a „sta la un loc" a fost o decizie măreaţă, dar la fel şi una riscantă. Trebuie să admitem cât se poate de franc că aceasta s-a dovedit dificil şi chiar dureros pentru ca membrii unei comunităţi creştine împărţite de a locui împreună.

Evident că este imposibil să sumarizăm pe scurt toate procedeele diferitelor adunări ecumenice care au avut loc la Oxford şi Chistchester. Schiţa prezentă nu este reprezentată ca şi un fel de raport, nici nu pretinde a fi ceva impersonal. Gândirea impersonală este de obicei nerealistă. Putem vorbii numai în mintea noastră. În cele din urmă nu ar fi un fel de reticenţă impusă de sine mai mult un fel de handicap în spre o avansare ecumenică reală? Mai întâi trebuie să avansăm în înţelegerea mutuală. În mod sigur, în Mişcarea Ecumenică nu avem nevoie atât de mult de un fel de afirmaţii impersonale, în care viaţa discuţiei şi tensiunile vieţii ar fi pur şi simplu eliminate, ca şi cum aceasta ar fi mai mult un fel de lărgire a viziunii noastre şi ar fi mai mult un fel de reconstrucţie a

---

diferit, tăind şi adăugând pe aici şi pe acolo, fără să uit că ele sunt documente ecumenice şi nu declaraţii al credinţei ortodoxe. Ar fi ceva prematur şi utopic să întrebăm ortodoxia, expresia dogmatică şi o dovadă deplină a limbajului teologică pentru afirmaţi care au venit dintr-un creştinism divizat.

minţilor şi inimilor noastre.

Sensul de a fi „ecumenic”

Care este sensul deplin şi real al pretenţiilor „ecumenice”? Care este ţelul aventurii ecumenice? Ce este aşa numita *oikoumene* în actualitate sau în ceea ce s-ar cuvenii să fie ea? De fapt, marea majoritate a corpurilor constituente ale Sinodului Mondial sunt Biserici protestante: vetero catolici, anglicani şi ortodocşii din răsărit sunt numai o majoritate. Mentalitatea protestantă domină. Am putea să ne obişnuim cu această situaţie? Nu ar trebui noi să avem curajul să ne înştiinţăm de limitaţiile ei serioase, de pericolul ei intermitent, care este cumva subversiv faţă de toată întreprinderea ecumenică? Această întrebare este posibil să fie ofensivă la mai mulţi. Problema este mult prea delicată ca să fie discutată public. Ea nu trebuite şi nu poate fi trecută cu vederea. Ca şi o organizaţie protestantă, Sinodul Mondial pur şi simplu ar eşua să fie ceea ce pretinde a fi, ceea ce a voit să fie. Totuşi, îmi este frică că nu există niciun fel de înţelegere tocmai în acest sens în părţile ecumenice şi chiar şi mai puţin în Bisericile constituente.

Dr. Visser Hooft ne-a reamintit de această problemă şi tensiune în raportul lui secretarial de deschidere la Comitetul Central. În opinia lui, contactele şi deliberaţiile cu Biserica romano catolică au aparţinut organic scopului sârguinţelor ecumenice, indiferent cât de ambigui şi de promiţătoare au fost ele. Chiar mai sugestive în acest raport a fost toată secţiunea despre Bisericile Ortodoxe. El a fost cât se poate de serios interesat de cea mai deplină participare a acestor Biserici la viaţa şi lucrările Sinodului Mondial. El a simţit că Sinodul a trebuit să fie pomenit persistent de credinţa şi moştenirea Bisericilor Orientale – mai întâi şi mai mult decât orice în existenţa lor, am putea adăuga, căci acest fapt a fost trecut cu vederea conştient în anumite cercuri. Dr. Visser Hooft nu s-a dat înapoi de a menţiona o greutate majoră implicată de participarea sa.

Afirmaţia lui trebuie să fie citată după cum a fost făcută ea.

„Situaţia este şi mai mult complicată de un subiect ecclesiologic sau dacă Sinodul Mondial are loc pentru o Biserică care s-a considerat ca şi „deţinătoare a întregului adevăr şi ca fiind singura Biserică vie de pe pământ." Acest subiect a fost cât se poate de discutat întru Biserica din Grecia şi i s-au oferit diferite răspunsuri. În privinţa subiectului ecclesiologic fundamental, sinodul a putut afirma clar şi fără de niciun fel de ambiguitate că nu a creat niciun fel de *prejudiciu* problemei naturii Bisericii. Este cât se poate de definit pentru o care se consideră pe sine ca şi Biserică adevărată să intre în Sinod. Nimic din documentele oficiale nu conţine cea mai mică sugestie că Sinodul şi-a adoptat poziţia sa asupra ecclesiologiei ca şi după care fiecare Biserică trebuie să se gândească la sine la fel ca şi la mai multe Biserici egale. Ecumenismul nu a însemnat relativism ecclesiologic sau sincretism esenţa mişcării ecumenice constă în faptul că a invitat mai multe Biserici dintre care mai multe au fost incapabile să se privească una pe alta ca şi branşe ale aceluiaşi copac, de a intra într-o conversaţie şi cooperare fraternă a uneia cu alta pentru ca ele să ajungă să se cunoască una pe alta, dacă vrea Domnul şi ca să avanseze la o manifestare mai profundă a unităţii în El. În acest sens, situaţia Bisericilor Ortodoxe nu este fundamental diferită de ceea a mai multor alte Biserici din mişcarea noastră. Totuşi este folositor ca fraţii noştri ortodocşi să ne reamintească de această profundă tensiune duhovnicească în asumaţiile noastre, pe care nu îndrăznim să ne minimalizăm sau să le uităm dacă vrem cu adevărat să stăm împreună."

Aceasta a fost o afirmaţie ecumenică admirabilă şi cu adevărat ecumenică. Dr. Visser Hooft s-a gândit foarte mult şi mai întâi de cât la orice altceva la mai toate discuţiile recente despre părtăşia la Sinodul Mondial care a avut loc în Grecia. Extreme s-au întâlnit. Trebuie să recunoaştem un fel de îndoieli similare şi greşeli care au fost puse înainte în anumite cercuri protestante şi că

pretenţiile ortodoxe sau „intenţiile ortodoxe” au fost contestate recent şi respinse ca şi în întregime „ati-ecumenice.”

„Cea mai profundă diferenţă”

Aceiaşi problemă a fost ridicată din nou de Dr. C. H. Dodd în scrisoarea sa provocativă şi deschisă, care a fost citită şi discutată la întâlnirea credinţă şi ordine. Această scrisoare v-a fi publicată deplin mai târziu. Este un document important şi are nevoie de consideraţii serioase. Dr. Dodds s-a referit la raportul de la Secţiunea I din Amsterdam. În acest raport „diferenţa cea mai profundă” a fost că au existat poziţii „protestante” şi „catolice.” Totuşi, în opinia Dr. Dodds, raportul a eşuat cât se poate de mult să definească sau să localizeze această diferenţă. Dr. Dodds a suspectat că reprezentativii diferitelor tradiţii au evitat deliberat înţelegerea. Dr. Dodds, a spus că el are un fel de suspiciune fustrantă,

„că atunci când discuţiile lungi şi răbdătoare ne aduc în faţă o anumită măsură a înţelegerii, există unii dintre noi care le este frică la pericolul că „mărturia noastră distinctivă” s-ar putea dovedii mai puţin distinctivă decât am crede şi am voi să schimbăm subiectul şi am voi să spunem că există ceva destul de important pe care suntem sigură că nu îl credeţi.” Dacă ne-a m confrunta cu prospectul alarmant de a eşua să găsim orice diferenţă fundamentală între poziţiile „catolice” şi cele „protestante”, după cum ne-am convins să adoptăm un anumit sistem de convingeri – indiferent care ar fi el – cum ar fi izvoarele profunde, delicate şi tainice că tot sistemul trebuie să fie diferit: chiar şi dacă afirmaţiile pe care le ridicăm în anumite părţi par cumva un fel de observaţie cauzală ca şi două boabe de mazăre, suntem sigură că ele nu pot fi altcumva. Dacă eu, devenind „protestant” spun că „doi şi cu doi fac patru” şi „catolicul” spune la fel, sunt sigură că există undeva o neînţelegere.”

În alt pasaj, Dr. Dodds a spus: „suntem legaţi să ne

întrebăm mai serios decât o facem în general, dacă în cele din urmă ne pasă mai mult despre mântuirea feţei propriei noastre denominaţii faţă de *una sancta*."

Intuiţie, nu logică

Fără nicio îndoială că există mult adevăr în aceste afirmaţii provocatoare al profesorului Dodd. Mai întâi, există o tensiune inerentă între „denominaţionalism" şi „ecumenism" în minţile şi în inimile noastre. „Denominaţiile" trebuie să moară întru plinătatea Bisericii. Adevărata sinteză „ecumenică" nu este pur şi simplu un sumar al „denominaţiilor" existente şi a contribuţiilor lor „existente." În al doilea rând, aceasta este probabil chiar inima paradoxului – nu este ceea ce a spus Dr. Dodd ci mai mult un anume fel de a reafirma aceiaşi „diferenţă profundă" cu Secţiunea I de la Amsterdam care a eşuat să definească aceasta? În mod sigur sunt multe obiceiuri psihologice şi prejudicii care şi-au asumat înţelegerea noastră. Acestea trebuie clarificate. În acest sentiment pal că trebuie să existe „un anume loc" ca şi o „diferenţă" reală, deşi am fi în întregime incapabili pur şi simplu de un prejudiciu, de o iluzie, un fel de insistenţă pe decepţia de sine. Aceasta este ceea ce este cât se poate de paradoxal despre toată situaţia. *Există* „cea mai profundă neînţelegere" şi toţi sunt conştienţi de acest fapt. Logica noastră sau limbajul nostru a eşuat să ne ajute. A fost deja recunoscut, în Amsterdam I, neînţelegerile *depline* în „denominaţiile" istorice. Felul convenţional şi „denominaţional" de a afirma diferenţe este învechit şi nepotrivit atâta vreme cât noi persistăm în folosirea unui idiom obsolet al unor şcoli demodate, ceea ce nu ar face decât să ne pună într-o poziţie ridicolă. „Catolicii" şi „protestanţii" pur şi simplu *ştiu* că ei nu se înţeleg şi astfel ei nu sunt de acord cu înţelegerile, cele evidente şi obligatorii după cum acesta din urmă ar părea lor înselor, ca să nu mai menţionăm un fel de „observator cazual." Ei se încred în propria lor intuiţie sau introspecţie mai mult

decât logica. Eu cred că ei sunt adevăraţi şi sunt justificaţi să facă aceasta. Convingerea lăuntrică domină, în ciuda a mai toate argumentelor intelectuale „cea mai profundă diferenţă” este evident privirea duhovnicească, deşi acesta nu poate fi articulat şi identificat teologic. Trebuie ca în continuu să ne clarificăm intuiţia noastră într-un fel de criticism sincer şi în examinare de sine şi probabil cea mai „profundă diferenţă” v-a înceta în cele din urmă să fie necunoscută, după cum este ea cunoscută în mare măsură. Totuşi, următorul pas, ar fi să ne facem ultima alegere. Scrisoarea Dr. Dodd este un fel de pomenire admirabilă a acestui subiect ultim.

A vorbii prea mult şi mult prea persistent de greutăţi şi de tensiuni nu însemnă a ne afunda într-un fel de pesimis lipsit de nădejde. La fel este adevărat şi despre opus. În realizarea mare a greutăţilor constă cea mai mare problemă ecumenică.

Următoarea adunare a sinodului mondial

Tema majoră a acestor deliberaţii ecumenice din această vară a fost pregătirea pentru următoarea adunare de la Sinodul Mondial. Acesta a trebuit să se întâlnească în 1953, probabil în Statele Unite. S-a decis să avem o Conferinţă Mondială Credinţă şi Ordine în anul care a urmat, 1952 la Lund, Suedia, cu scopul de face posibil discuţia descoperirilor mai înainte de Adunare. Programul exact al conferinţei a fost stabilit. Dar conferinţele ar fi trebuit să abordeze mai întâi cu raporturile diferitelor comisii de studiu , care erau deja în mişcare. În Comisia Credinţă şi Ordine există trei comitete teologice. Mostre ale lucrării şi preceptelor lor au fost trimise comisiei plenare acest an. Prima a abordat cu doctrina Bisericii, a doua cu modalităţile cultului şi a treia cu problema intercomuniunii. Comisia Studiului de Departament la Sinodul Mondial al Bisericilor a fost responsabilă pentru un câmp larg al cercetării şi al introspecţiei. Din nou, există trei topici importante în discuţie: mai întâi, Biblia şi

mesajul Bisericii către lume, un simpozion ecumenic despre autoritatea Bibliei şi a mesajului cu privire la problemele sociale şi a celor ecumenice care ar putea fi publicat vara viitoare; al doilea evanghelizarea omului în societatea de masă modernă şi al treilea, problema „acţiunii creştine în societate.” Un ultimul titlul există de fapt două probleme: concepţia creştină a unei societăţi „normale” pe de altă parte şi doctrina creştină a faptelor pe de alta. Comisia unită as Bisericilor Afacerilor Internaţionale îşi are propriul ei program de studiu. Acest studiul şi această cercetare v-a absorbii toată energia şi atenţia ecumenică în viitorul imediat. Adevărata muncă ecumenică este de fapt făcută în aceste studii de grup şi aceste mici comitete de expert. Trebuie să participăm la aceste studii de grup cu scopul de a câştiga un fel de introspecţie profundă întru progresul cooperării ecumenice.

SINODUL MONDIAL AL BISERICII

A doua Adunare a Sinodului Mondial al Bisericilor se v-a întâlnii din 15 august în spre 31 august 1954, în campusul Universităţii nord-vestice în Evanson, Illinois. Prima Adunare, la care a fost constituit Sinodul Mondial, s-a întâlnit în anul 1948 în Amsterdam, Olanda.

După Constituţia lui, Sinodul Mondial al Bisericilor este „o frăţietate de Biserici care l-au acceptat pe Domnul Iisus Hristos ca şi Dumnezeu şi Mântuitor. Acceptarea formală a acestor *baze* este un fel de prerechizită pentru a fi părtaşi la Sinod. Membrii Sinodului sunt Bisericile, nu indivizii.

Principala lui autoritate în Sinod este Adunarea, care se întâlneşte la fiecare cinci ani. Adunarea este compusă din reprezentativi *oficiali* ai Bisericilor care au participat şi care au fost numiţi direct de el. Locurile din adunare sunt atribuite într-un astfel de fel ca să asigure un fel de reprezentare potrivită a tuturor tradiţiilor denominaţionale

şi a tuturor ariilor geografice. În prezent există patru sute şi cincizeci de scaune, dintre care optzecişicinci sunt localizate, în Biserici din toată lumea pentru a fi distribuite „într-un fel conform deciziei lor.” Delegaţii numiţi de Funcţiunile Adunării în capacitatea lor reprezentativă pentru toată perioada dintre Întruniri, care au luat parte la diferite comitete şi comisii care ar fi putut fi stabilite de adunare. În interimatul dintre Adunări, munca este dusă mai înainte de un comitet central, care se întâlnea cel puţin a o dată pe ani. Membrii ai acestui comitet sunt aleşi de Adunare dintre delegaţi şi într-una astfel de fel ca să păstreze aceiaşi reprezentare de proporţionalitate a teritoriilor şi tradiţiilor. În prezent, din aproximativ 85 de locuri disponibile întru Comitentul central, şaptesprezece sunt alocate ortodocşilor.

Un număr de comisii speciale sunt stabilite sub autoritatea unui Comitet Central pentru a direcţiona munca şi cercetarea în mai multe câmpuri de interes şi de scop. Dintre aceste comisii cele mai importante sunt Comisiile credinţă şi Ordine (care au fost alese la o Conferinţă specială despre Credinţă şi Ordine care a fost ţinută la Lund în 1952) şi Comisia de Studiu a Departamentului care este responsabilă pentru cercetarea proiectului Sinodului, care a inclus pregătirea ideologică a Adunării. Când oamenii care nu au fost delegaţi ai Adunării, au fost invitaţi de a fi membrii în comisii din cauza competenţei lor personale într-un anume câmp de cercetare, numele lor trebuie trimise bisericilor lor respective pentru aprobare.

Scopul acestor aranjamente este de a asigura caracterul cu adevăr reprezentativ al muncii Sinoadelor la toate nivelele. În acelaşi timp, după Constituţia de la Sinod aceasta nu a fost nimic mai mult decât un corp consultativ şi nu a avut niciun fel de autoritate „legislativă” în niciun fel care a fost cât se poate emfatică în Constituţie, „Sinodul Mondial nu v-a legifera pentru Biserici.” Sinodul nu poate lua niciun fel de decizie care ar putea fi constrângătoare pentru Bisericile care au participat. Toate

descoperirile şi sugestiile aprobate sau primite de adunări sau de Comitetul central sunt un fel de repetiţie la Bisericile care au participat pentru a fi luate în considerare şi mai toate Bisericile sunt cât se poate de libere să îşi determine propria lor atitudine şi poliţă. Acest principiu general a fost cât se poate de clar afirmat şi elaborat în memorandumul important despre „semnificaţia ecclesială a Sinodului Mondial al Bisericilor" care a fost acceptat de Comitetul central la întâlnirea sa din Toronto, Canada 1950.

Sinodul nu este o „biserică" şi consecvent nu are niciun fel de doctrine pe cont propriu şi în special niciun fel de doctrină anume referitoare la Biserică. Orice Biserică care a luat parte este liberă să i-a parte şi să profeseze propriile ei crezuri şi convingeri şi să îşi urmeze propria ei cale. În special, după cum s-a sugerat la Toronto, „a fi părtaş la Sinod nu a implicat că toate Bisericile trebuie să privească alte Biserici membre ca şi Biserici în sensul real al cuvântului." A fi părtaş la Sinod, prin urmare, nu forţează nicio Biserică în sine la nimic din ceea ce ar fi incompatibil cu punctele lor de vedere distinctive.

Ţelul esenţial al Sinodului este de a aduce diferite „Biserici" împreună pentru conferinţă şi discuţie şi eventual pentru un fel de acţiune comună, dacă şi când Bisericile o găsească şi pe ceva care este de preferat. În orice caz, aceasta ar fi o presupunere primară care a făcut existenţa şi convingerea că o mărturisire comună a credinţei în Iisus Hristos ca şi Dumnezeu şi Mântuitor constitutiv o legătură obiectivă între cei care împărtăşesc acest crez şi îl ţin la un loc într-o frăţietate a unei credinţe şi nădejdi comune. Funcţia executivă este încredinţată Secretariatului, care este divizat în secţiuni şi departamente şi este subordonat Comitetului Central şi în cele din urmă la Adunare.

Este clar imposibil să oferim o imagine totală a activităţilor întreite şi a intereselor Sinodului într-un articol scurt. Nu este posibil să accentuăm deplin că

Sinodul Mondial se interesează mai întâi de toate cu problemele Bisericii. Punctul de început a tuturor deliberaţiilor şi sârguinţelor este crezul în una Sfântă şi Apostolică Biserică – indiferent cât de diferit şi de viguros ar fi el. Ca şi ceva care se referă la „Bisericile" care au participat. În alte cuvinte, Sinodul Mondial este interesat în cele din urmă de restaurarea Unităţii creştine în istorie.

Sinodul nu este dedicat nici unui plan sau proiect. Din contră, el a încurajat cercetarea neînţelegerilor. În acest sens, raportul primei secţiuni de la Adunarea de la Amsterdam este semnificativă. Accentul principal pe raport a fost referitor la cea mai „profundă diferenţă" descoperită între reprezentativii diferitelor Biserici. A fost cât se poate de mult admis că cele două concepţii diferite despre viaţa creştină şi credinţă sunt într-un anume sens inconsistente şi incompatibile una cu alta. Aceste două concepţii ar putea fi descrise cu uşurinţă ca şi „catolice" (într-un sens larg) şi „protestante"(sau „evanghelice.") Acest fel de descoperire ar părea cumva dezamăgitoare. Dar tocmai această tensiune este cea care dă sens şi viaţă dialogului ecumenic. Creştinismul este din nefericire grav divizat în gândire şi în practică. Pe de altă parte, Unitatea este ţelul primar şi promisiunea creştinismului. Prin urmare este cât se poate de imperativ să se lucreze în spre unire. Este cât se poate de adevărat că niciun fel de soluţie mulţumitoare a tensiunii existente nu a fost găsită; adică, niciun fel de soluţie care să găsească acordul tuturor. Pe tot parcursul discuţiilor ecumenice am descoperit aceiaşi „profundă diferenţă." Am putea să ne întrebăm dacă unitatea creştină ar putea fi restaurată întru limitele istoriei.

Totuşi, nu putem şi nu am putea renunţa uşor la curajoasa convingere care a fost atât de puternic emisă printre alţi, de regretatul mitropolit Platon al Bisericii Ortodoxe din America. *„Chiar şi datorită tuturor imposibilităţilor, unitatea este totuşi posibilă."* Acesta a fost finalul acestui important articol publicat încă din 1913 în *Periodicul constructiv.* Mitropolitul Platon a fost cât se

poate de mult conştient de acest impas practic şi de caracterul paradoxal al întregii situaţii. În mod obişnuit, un ortodox este obligat să îi privească pe toţi cei care sunt departe de punctul de vedere ortodox ca şi eterodocşi. Totuşi, a continuat mitropolitul, „în acelaşi timp eu ştiu că ei sunt creştini, că cred în Iisus Hristos, în Hristosul meu.” Ar putea venii vremea şi se pare că Mitropolitul Platon a crezut deja, când toţi vor avea aceiaşi credinţă. Este aceste numai un vis utopic? În orice caz, este scopul lui Dumnezeu în istorie ca toţi să fie una. „Există motive bine întemeiate de a ne bucura în faptul că în prezent, în mijlocul a mai multe denominaţii creştine, au existat voci reale care au vorbit despre unitatea bisericilor şi că problema a fost discutată deschis, deşi nu sporadic şi fără niciun fel de durere. Dar în acelaşi timp, ceea ce numai foarte recent a fost imposibil de cugetat acum a devenit realitate.” Acest lucru a fost scris cu mai mulţi ani în urmă, când „mişcarea ecumenică modernă” a fost încă în scutece.

Scopul Sinodului Mondial a fost de a conduce discuţiile despre unitatea creştină mai sistematic şi mai persistent. Indiferent care a fost rezultatul – grija lui Dumnezeu nu ar trebui să fie trecută cu vederea – ar trebui să spunem despre discuţia prezentă – că „ceea ce numai recent a fost gândit de abea acum a devenit o realitate.” Am putea vorbii despre o redescoperire a Bisericii în cercurile mai largi ale unor creştini împărţiţi. A fost creat un nou climat. Posibilitatea discuţiei ecumenice este în sine o împlinire. Este cât se poate de important să nu menţionăm că Biserica Romano catolică, care nu a luat parte la acest dialog, nu îi urmează cu mare interes şi chiar cu simpatie, deşi se recomandă cât se poate de mult atenţie şi discreţie în acest subiect. Ar trebui ortodocşii pur şi simplu să treacă cu vederea ceea ce a fost descris de mai mulţi observatori permanenţi ca unul dintre cele mai semnificative evenimente în vremurile recente?

De fapt, Bisericile ortodoxe sau cel puţin liderii ei remarcabili, au privit înainte la planul de a aduna o

„Conferinţă despre Credinţă şi Ordine” când a fost pentru prima dată articulată încă din 1914. Într-o replică la invitaţia de a participa la o astfel de conferinţă care a fost evidenţiată de un comitet de iniţiativă în Statele Unite, mitropolitul Antonie, care pe atunci era Arhiepiscop de Cracovia şi mai înainte de Volinia, au scris o scrisoare lungă care a exprimat convingerea lor că Biserica Ortodoxă a fost *Biserica* în plan total; că este singura Biserică şi au eşuat foarte bine să recunoască niciun ne-ortodox ca şi creştin. În acelaşi timp, mitropolitul Antonie a fost cât se poate de voitor să accepte invitaţia şi să recomande ca Sinodul să numească delegaţi. Corespondentul lui, regretatul Dr. Robert Gardiner a fost uimit de ceea ce i s-a părut raţionament inconsistent. Mitropolitul Antonie a răspuns cu enorm de multă precizie: „este adevărat că nu vom ajunge să slujim împreună, dar vom căuta totuşi împreună adevăratele învăţături despre punctele de credinţă controversate.”

În prezent nu există niciun motiv de ce ortodocşii nu ar trebui să urmeze sfatul mitropolitului. Corespondenţa cea mai interesantă a Arhiepiscopului Antonie cu reprezentanţii Bisericii Episcopale din America au fost publicate deplin, în traducere rusă din franceză, în magazinul periodic *Vera i Razum* [Credinţă şi teologie] în 1915şi 1916.

Numai după primul război mondial planul conferinţei a putut fi substanţiat şi Prima Conferinţă Mondială despre Credinţă şi Ordine a putut avea loc la Lausanne, Elveţia, în 1927. a fost prezentă o delegaţie ortodoxă impresionantă, care a inclus un număr de episcopi şi teologi distinctivi cum ar fi episcopul prezent al Bisericii greceşti din Statele Unite, Mihail, regretatul mitropolit Ghermanos de Tiateira şi Evloghie; profesorul Nicolae Glubokovsky, care a fost la Academia Teologică din Sank Petersburg şi mai apoi la Universitatea din Sofia în Bulgaria; Mitropolitul Dionisie, al Bisericii Ortodoxe din Polonia, Episcopul Irienu de Novy Sad. Este adevărat că această delegaţi a neglijat mai multe punct de vedere cruciale şi a redactat o declaraţie specială

de dezaprobare generală. Totuşi, chiar această declaraţie a fost concluzionată de un fel de afirmaţie clară a participării la discuţie. „Declarând că în viitor noi nu vom înceta să de dedicam muncii pentru un contact mai apropiat al bisericilor, ar trebui să adăugăm că ne vom ruga neîncetat, pentru ca operaţia Duhului său cel Sfânt El v-a muta toate problemele care stau în obstacol şi ne v-a conduce la cea unitate pentru care Întemeietorul şi Conducătorul Bisericii ne v-a conduce la cea unitate pentru care Întemeietorul şi Conducătorul Bisericii s-au rugat părintelui ceresc." Informaţiile totale ale participării ortodoxe la Conferinţa de la Laussane ar putea să se găsească în *Procedurile* lui, Credinţă şi ordine, editate de H. N. Bate, Canon de Carlisle (New York, 1928).

În conformitate delegaţia ortodoxă a participat la a doua Conferită Mondială Credinţă şi Ordine, care a avut loc în Edinburg în 1937. Un fel de declaraţie specială a fost făcută din nou, cu scopul de a elucida toate punctele după care ortodocşii au fost se poate de potrivnici faţă de protestanţi. Ar trebui să mai adăugăm că mai toate adunările ecumenice majore din perioada dintre cele două Războaie la care au participat ortodocşii şi că Bisericile Ortodoxe, numai cu excepţia Bisericii din Rusia au fost reprezentate. Aceleaşi Biserici Ortodoxe au acceptat oficial invitaţia care a fost emisă în 1939 de a ne alătura Sinodului Mondial al Bisericilor, care era încă în „procesul formării." Patru membrii ortodocşi a fost într-un comitet provizional, care a fost încredinţat cu realizarea Sinodului.

Este prin urmare cât se poate de evident că participarea ortodoxă în diferite activităţi economice nu a fost în niciun fel un fel de invitaţie privată a indivizilor, ci a fost mai mult încurajată de un fel de autorităţi al tuturor Bisericilor Ortodoxe. După al doilea război mondial, participarea ortodoxă a fost redusă din moment ce bisericile „din spatele Cortinei de Fier" nu au fost capabile să continue. La Conferinţa Capilor şi a Reprezentaţilor Bisericilor autocefale ortodoxe, care a avut loc în Moscova în anul 1948, Mişcarea Ecumenică a fost condamnată – în

special din cauza unor motive „non-teologice” – în ciuda unui număr considerabil de delegaţi. Astfel, Biserica Greciei, Patriarhul Ecumenic (care a inclus exarhatul Rusesc în Europa Orientală) şi probabil Bisericile din Alexandria şi Cipru, sunt singurele care au fost capabile de a fi prezente acum. Aceasta a redus reprezentarea ortodoxă numeric şi a crescut greutatea şi la fel de bine responsabilitatea delegaţiilor.

Trebuie să avem în vedere că Sinodul Mondial al Bisericilor nu este numai interesat de problemele de doctrină ci şi cu problemele unui caracter mai larg şi mai practic care ar putea a fi sumarizat sub conducerea acţiunii creştine. Aceasta a inclus mai întâi un fel de interes serios pentru societate şi pentru impactul convingerilor creştine şi despre convingerea vieţii sociale în general, care a inclus situaţia internă. În acest moment, cooperarea creştină nu a implicat niciun alt fel „acord dogmatic” dincolo de ceea ce este implicat de „baze.”

Este cât se poate de adevărat că „Mişcarea Ecumenică” şi întrupările ei concrete au fost iniţiate de „protestanţi” şi că ei sunt o majoritate numerică acolo. Este la fel de adevărat că cooperarea ortodocşilor cu protestanţii a implicat anumite greutăţi şi dificultăţi şi neînţelegeri. Dar aceste dificultăţi sunt în orice caz mutuale. Este cât se poate de greu să fim stânjeniţi, ortodocşii de mediul „protestant” sau protestanţii de către prezenţa ortodoxă. Este acest simţ al „stânjenirii” mutuale care a dat viaţă şi sens la acest dialog „ecumenic.”

„Cu adevărat toate Bisericile locale îşi au contributorii lor anumiţi. Dar Biserica Orientală are o poziţie fără precedent pentru a fi capabilă să contribuie cu ceva şi cu ceva mai diferit. Mărturia Bisericii Ortodoxe este cât se poate de comună trecutului comun al creştinismului ecumenic, fiindcă el nu a stat în favoarea tradiţiei locale atât de mult prin sine însuşi ci mai mult pentru moştenirea comună a Bisericii Universale. Vocea lui nu este pur şi simplu a voce a orientului creştin, ci mai mult vocea creştinismului antic” (Georges Florovksy,

Teologia astăzi, aprilie, 1950).

În acest sens este cât se poate de interesant să citǎm o laudă romană catolică a participării ortodoxe la mişcarea ecumenică:

„vocea ortodoxiei a fost cu adevărat auzită, dar nu a fost destul de puternică de a fi cât se poate de capabilă de a influenţa tonul, atitudinea, duhul Sinodului Mondial. Cu adevărat adevărul nu este numai o problemă de majoritate de voturi. Este interesul Sinodului Mondial ca să fi auzit şi să fie o mărturie a Bisericii Catolice. Din moment ce lucrurile sunt, Ortodoxia nu este supusă represiunilor tăriei ei numerice, ci ea a continuat într-un fel admirabil şi răbdător să îşi ofere mărturia ei specifică. Am devenit cât se poate de convinşi că Adevărul are ultimul cuvânt, că Duhul Sfânt este încă capabil să lucreze miracole şi că în cele din urmă, tot creştinismul ar putea fi convertit la acceptarea adevăratei credinţei ortodoxe şi de restaurare a comuniunii sacramentale depline cu o singură Biserică Ortodoxă. Felul acesta ecumenic de gândire implică că aceasta a luat în considerare un astfel de miracol ca şi unica soluţie reală şi efectivă la problemele ecumenice.”[173]

Mai rămâne să adăugăm că, după calea ortodoxă de gândire, acest „miracol” ar trebui să fie pregătit de un fel de mărturie deplină a Adevărului şi că nu există loc pentru niciun fel de întârziere liniştită. Este datoria urgentă a ortodocşilor să îşi întărească vocea şi mărturia lor în dialogul ecumenic, nu numai prin a adăuga membrii ci mai mult prin a pune un fel de energie duhovnicească în mărturia lor.

Handicapul real pentru ortodocşii de la Sinodul Mondial nu a fost minoritatea lor numerică, ci mai mult indiferenţa societăţii ortodoxe. Mulţi ortodocşi pur şi simplu nu ştiu că ei sunt păstrătorii şi păzitorii acestui Adevăr măreţ.

Este de interes să adăugăm că pentru mărturia unită

173 DR. W. H. Van Pol, *Dilema creştină. Biserica catolică: Reforma,* 1952. traducere engleză, p. 259. (Dr. Van de Pol este profesor la Universitatea romano-catolică Nijmegen, Olanda).

şi pentru acţiunea concentrată la Mişcarea Ecumenică a inspirat unul dintre cele mai valabile eforturi de a îi unii pe ortodocşi. În anul 1936, a avut loc o conferinţă a teologilor ortodocşi din Atena, Grecia, pentru a discuta o serie impresionantă de probleme, mai mult sau mai puţin identice cu cele care au fost discutate la întâlnirile ecumenice. Conferinţa a fost rezervată profesorilor şcolilor postuniversitare de teologie ortodoxă în Europa. Au fost reprezentate opt facultăţi de teologie: Atena, Sofia, Belgrad, Moscova, Cernăuţi, Bucureşti, Varşovia şi Institutul Teologic din Paris. S-a afirmat deschis că ortodocşii ar trebui să se unească cu scopul de a purta mărturie cu o voce unitară şi cu convingere într-o lume divizată şi fărâmiţată. Apoi s-a aşteptat ca viitoarele conferinţe a teologilor ortodocşi să devină permanente şi un fel de instituţii periodice. Al Doilea Război Mondial a fustrat aceste nădejdi, dar problema a rămas.

Principala temă a Adunării de la Evanston este tema Nădejdii Creştine sau mai bine spus a lui Hristos – nădejdea lumii. Pentru discurs s-au oferit şase topici subsidar: 1. unitatea noastră în Hristos şi lipsa noastră de unitate ca şi Biserici; 2. Evanghelismul – Misiunea Bisericii la cei afară de viaţa ei; 3. Societatea responsabilă într-o perspectivă a lumii în general; 4. creştinii în lupta lor pentru o Comunitate a Lumii; 5. Biserica în mijlocul tensiunilor rasiale şi a celor etnice; 6. Creştinul şi vocaţia sa.

Într-un articol introductiv nu există loc pentru o discuţie detaliată a acestor subiecte. Cititorul nu ar trebui să se întoarcă la o literatură produsă ca şi pregătire la Adunare. Dar nu este încă clar dacă sau nu ortodocşii au avut propria lor contribuţie distinctivă de a îşi face astfel de probleme urgente care au mare relevanţă faţă de situaţia actuală.

Biserica Ortodoxă Rusească din America s-a alăturat Sinodului Mondial numai în 1952.

A fost pentru prima dată când delegaţii au participat la munca Adunării Ecumenice. Pentru ei datoria a fost

nouă. Este foarte important să ne reamintim că participarea ortodoxă la Mişcarea Ecumenică are o istorie lungă şi nu este numai un fel de improvizaţie a hazardului.

Delegaţii oficiali a Bisericii Ortodoxe ruseşti din Statele Unite ale Americii numiţi de primatul care a condus, mitropolitul Loentie sunt: 1. Prea Sfinţitul Părinte Ioan, Episcop de San Francisco, Părintele Georges Florovksy, Părintele Vladimir S. Borchevsky şi Ivan M. Cazp Esquire.

V-a mai exista un fel de delegaţie din Biserica Ortodoxă din Grecia; de la patriarhatul ecumenic (care şi el v-a include Arhiepiscopia greacă din America, la fel de bine ca şi exarhatul Europei Occidentale; din Biserica Ortodoxă a Ciprului, de la Episcopatul Român din SUA şi probabil de la patriarhatul din Alexandria).

Unul dintre preşedinţii alăturaţi ai Sinodului Mondial este un ortodox – mitropolitul Atenagora, Arhiepiscop de Tiatira, care a locuit în Londra, Anglia.

Părintele Alexandru Schmemann v-a participa ca şi „consultant" prin numirea unui Comitet Central al Sinodului Mondial.

Ar trebui să ne rugăm ca tuturor delegaţiilor ortodocşi la Evanson să li se dea înţelepciune şi curaj de a duce mărturie faţă de tradiţia ortodoxă cu tărie şi cu smerenie care sunt căutate şi scontate de la cei care sunt în slujba Adevărului dumnezeiesc.

EVANSTON 1954

Cu adevărat adunarea de la Evanston a fost una impresionantă. 502 delegaţi au participat, care au reprezentat aproximativ 132 de „Bisericii membre" ale Sinodului din 42 de ţări. La aceasta ar mai trebui să adăugăm 499 de „vizitatori acreditaţi" din acelaşi Biserici, 145 de „consultanţi" şi 96 de „consultanţi tineri," 31 de „delegaţii fraterne" din diferite organizaţii ecumenice şi 25 de „observatori" care au reprezentat Biserici care nu sunt

oficial în Sinodul Mondial aceasta ne-a dus la un număr total de 1298 de „participanţi oficiali” din aproximativ 179 de Biserici din 54 de ţări. Mii de oaspeţi şi vizitatori au participat la un fel de plenară deschisă a sesiunilor. „Festivalul credinţei” care a avut loc în Cicago la „Câmpul Soldaţilor” sub auspiciile Sinodului s-au înregistrat aproximativ 100.000 de vizitatori. Totul a fost impresionat şi spectacular. Adevărata importanţă a Adunării în mod evident nu a constat în numere. Totuşi, numerele au o anumită semnificaţie. Pe de-a întregul, a fost o demonstraţie impresionantă a vitalităţii tradiţiei creştine în lumea de acum. A fost cât se poate de semnificativ că o astfel de conferinţă largă a putut avea loc în numele lui Hristos, ca să ne încunoştinţăm de El ca şi „Dumnezeu şi Mântuitor” şi să proclamăm că El este singura nădejde a lumii. „Diviziunile nefericite” dintre creştini nu au prevenit pe „creştinii divizaţi” de a se întâlnii cu numele Lui. În mod sigur nu există o putere unificatoare în întâlnirea cu acelaşi Dumnezeu.

Programul adunării a fost greu şi încărcat. În adăugire la „principala temă” a nădejdii creştine, au existat şase „subiecte subsidar” şi fiecare din ele a fost extrem de importantă ca să merite nicio conferinţă specială. A fost greu, dacă nu chiar imposibil, ca să digerăm cât se poate de mult toate rapoartele şi memorandumurile care au fost trimise adunării. Programul zilnic timp de 17 zile a fost cât se poate de îngreuiat şi a fost puţin spaţiu lăsat „timpului liber.” A fost cât se poate de imposibil să ajungem la o viziune comprehensivă a Adunării. Impresiile personale sunt cât se poate de subiective. Pe de întregul, a fost o experienţă de neuitat. Pe de altă parte, Adunarea a fost o altă „arătare uimitoarea disrupţiei creştine.” Absenţa Bisericii Romano catolice as fost un fel de aluzie adiţională la un fel de stadiu divizat al creştinismului. Pe de altă parte, a fost cât se poate clar că în ciuda disrupţiei „dialogului ecumenic” a fost încă posibil. Ortodocşii (sau „catolicii” ca să folosim acest cuvânt) au fost întotdeauna un fel de „minoritate”

anume la adunările ecumenice. Ei nu au fost niciodată „acasă” între „protestanţi.” A fost probabil cea mai mare împlinire a Adunării de la Amsterdam a Sinodului Mondial în 1948 prin care existenţa acestei „tensiuni” („cea mai mare diferenţă a noastră” după cum a fost frazat atunci) a fost înştiinţară deplin. La Evanston a devenit cât se poate de clar că această „tensiune” a constituit miezul problemei ecumenice. Aceasta a fost cât se poate de evident în Secţiunea I, a se discuta raportul despre „Credinţă şi ordine” şi din nou în sesiune plenară, indiferent dacă sau nu raportul a fost trimis. O mare atenţie faţă de tensiunea radicală şi primară întru Biserică a fost numită în cuvântările introductive a pregătirii comuniunii. La Adunare delegaţii ortodocşi au fost obligaţi să se disocieze de raportul secţiunii şi de a face un fel de afirmaţie pe cont propriu. Acelaşi lucru a trebuit să fie făcut referitor cu Raportul Comisie de Sfătuire referitor la principala temă. Ceea ce este cel mai important este că această „tensiune”, care în niciun caz nu a trebuit să fie minimalizată, nu a distrus „frăţietatea” ecumenică. Probabil nu este nimic mai mult decât o „frăţietate a cercetării” sau o frăţietate în discuţie chiar cu preferinţă comună a lui Hristos care a constituit în mod natural o legătură mai profundă, în ciuda a mai tuturor interpretaţilor. Este un semn de maturitate creştină că am învăţat să ascultăm la voci disensioniste. La Evanston a existat mai multă probabilitate de a asculta decât oricând altcândva. În mod evident, ortodocşii nu cred că unitatea creştină ar putea fi realizată prin negocieri şi ajustări. Ei nu pot decât să poarte mărturie tradiţiei după cum a fost ea păstrată prin secole într-o continuitate neîncetată a conceptului de credinţă şi ordine. După cum a existat acest fel de capacitate a mărturiei a Tradiţiei care a fost pătrată prin foc într-o continuitate neîntreruptă a programului Credinţă şi Ordine. Este această capacitate a mărturiei apostolice că ei au venit la întâlnirile ecumenice. Munca reală, nu a fost realizată la adunări mari, indiferent cât de importante au fost ele. Munca reală a fost realizată în grupuri mici, în comisii de

pregătire, în studii de grup. Ca şi cum ar fi fost un fel de „dialog” fructuos în mod special.

Există numai câteva comisii teologice care au lucrat sub auspiciile Sinodului Mondial. O comisie despre „Hristos şi Biserica” a fost stabilită la Lund de a Treia Conferinţă Mondială despre Credinţă şi Ordine în 1952. Din motive tehnice a fost împărţită în două secţiuni, europeană şi americană. Prima întâlnire a secţiunii americane, la care au participat anumiţi membrii ai secţiunii europene sa fost ţinută imediat după Adunare, la Evanston. S-a decis să iniţiem un program larg de studii care au îmbrăţişat toată tradiţia Bisericii din Scripturi la vremurile moderne. Comisia se v-a întâlnii din nou în 1955.

Acum trăim într-o epocă a unei renaşteri teologice, a unei căutări teologice reale şi a studiului în mai toate Bisericile. Discuţia ecumenică este o parte a acestei renaşteri. Mai multe valori tradiţionale au fost recuperate în aceşti ani recenţi. Climatul teologic este în schimbare. Nu ar fi deloc exagerat să spunem că ar exista un fel de creştere a tradiţiei „catolice” şi a valorilor ei în mai toate părţile şi valorile tradiţiei sau a secţiunilor „unui creştinism divizat”. Biserica Romană priveşte la acest proces cu un fel de atenţie crescândă. Ortodocşii au aceleaşi motive să facă la fel. Ei au o mărturie de dus. O altă comisie a fost întrunită pentru a studia probleme legate de cult. La întâlnirea Comisiei Credinţă şi Ordine la Sinodul Mondial din Chicago, imediat după ce adunarea a decis să numească o nouă comisie teologică referitoare la „tradiţie şi tradiţii.” Comisia ar fi putut studia probleme complexe şi subiecte pe care conceptul de „Tradiţie” l-au îmbrăţişat. Această comisie ar fi putut lucra în două secţii. Secţiunea americană se v-a întâlni de aceste crăciun pentru a plănui programul cercetării. Pentru ortodocşi această topică este de mare interes.

Este cât se poate de drept să spunem că „înţelegea mutuală” a crescut rapid în cursul dialogului ecumenic în ultimele decade. „Neînţelegerile” nu au fost rezolvate şi probabil că nu vor fi rezolvate nici în viitorul apropiat.

Oricum, nu putem ignora cultivarea terenului. Mişcarea ecumenică este evident încă „în procesul formării” şi acest proces este inevitabil încet. Totuşi, există mişcare. Dialogul trebuie să se extindă la Biserici. Mai multă atenţie trebuie oferită cauzelor „lipsei de unire” şi la natura „unităţii” care a fost voinţa originală a lui Hristos pentru Biserica Sa. Mişcarea Ecumenică a depins în creşterea ei de deşteptarea unor mase mai largi de creştini faţă de responsabilităţile chemării creştine. Viitorul este în mâinile Domnului.

O TRECERE ÎN REVISTĂ A MIŞCĂRII ECUMENICE ÎNCEPÂND DIN 1927

Mişcarea ecumenică este o aventură antinomică. Ţelul ei ultim este unitatea creştină. Este ţelul ultim sau scopul unităţii creştine. Dar punct de început este lipsa de unitate creştină. Există o problemă de „ecumenică” tocmai fiindcă creştinismul este divizat şi creştinii nu se înţeleg unii cu alţii. Bineînţeles, „unitatea” nu este numai o aspiraţie pioasă sau pur şi simplu un „ideal” distinct. Există un fel de „unitate” chiar şi în mijlocul „diviziunilor nefericite.” Într-un anume sens, toţi creştinii aparţin la un loc. Toţi creştinii sunt cumva „uniţi” – uniţi în şi prin desfăşurarea comună către acelaşi Domn, Iisus Hristos în şi prin Iisus Hristos şi prin ascultarea lor comună la Cuvântul lui Dumnezeu. Prin constituţia sa, Sinodul Mondial al Bisericilor este un fel de „frăţietate de Biserici care în acceptă pe Domnul Iisus Hristos ca şi Dumnezeu şi Mântuitor.”

Totuşi, nu ar fi prea greu să spunem că este o frăţietate dificilă. Destul de paradoxal această preferinţă comună faţă de Hristos nu a unit de fapt pe „creştinii dezbinaţi.” În cele din urmă ei sunt încă „divizaţi” şi marca diviziunii este cât se poate de reală. Dacă există „unitate” este un fel de unitate ascunsă sau cel puţin acest fel de „uitate” este grav compromisă şi obscurizată de schisme

„multiple” şi variate. Este tocmai acest „stadiu al schismei” care a constituit principala problemă şi schismă a existenţei creştine şi predicatul ei major. Nu ar trebui să existe niciun fel de „diviziune” între creştini, fiindcă Hristos nu este niciodată divizat. Biserica este esenţial una şi ea pur şi simplu nu poate fi divizată. În actualitate, există mai multe „Biserici” şi ele nu sunt cu adevărat niciodată „unite” şi nu sunt nici în „comuniune” una cu alta. „Unitatea” şi „schisma” sunt cât se poate de ciudat amestecate în viaţa creştină.

Mai înainte de Evanstone

Conferinţele despre Credinţă şi Ordine au fost iniţiate tocmai pentru a explora acest câmp tainic şi enigmatic şi de a oferii, în lumina informaţiilor de care dispunem, anumite sugestii pentru paşii practici în spre restaurarea ultimă a Unităţii creştine. Primele Două conferinţe, Lausanne 1927 şi Edinbug 1937, au fost imposibil să ajungă la orice concluzii practice. Un studiu comprehensiv al acestor domenii a fost făcut. „Acorduri” existente şi „înţelegeri” dintre „Biserici” care sunt un fel de „denominaţii” au fost deplin şi credincios înregistrate şi un studiu al poziţiilor romano catolice a fost concluzionat. Principala concluzie a Conferinţei de la Ediburgh totuşi a fost mai mult ca şi un fel de studiu al doctrinelor Bisericii care ar trebui să fie asumat. O comisie de studiu a fost stabilită sub conducerea Dr. Newton R. Flew (Wesley House, Cambridge). Munca acestei comisii a fost amânată şi perturbată cu un an. Numai în anul 1952 s-a putut trimite raportul unor surse de material celei de a Treia Conferinţe Mondiale referitoare la Credinţă şi Ordine, care a avut loc la Lund, Suedia, în august 1952.

Organizaţia Credinţă şi Ordine a fost de atunci integrată întru noul format Sinod Mondial al Bisericilor. Prima adunare a Sinodului Bisericilor a avut loc la Amsterdam, în anul 1948 şi a avut de a face cu afacerile teologice nerezolvate de la Edinburg. Prin Secţiunea I a

Adunării de la Amsterdam Adunarea a adoptat raportul primei schiţe a comitetului, în care anumite puncte importante au fost făcute cu tărie. A fost cât se poate de evident că în domeniul ecclesiologiei a existat un fel de tensiune nerezolvată între două şcoli de gândire diferită (s-a sugerat că de fapt au existat trei tendinţe distinctive). Aceste două tendinţe nu au putut fi numite după cum se cuvine, dar din motive practice au fost descrise ca şi „catolice" şi „evanghelice." S-a descoperit mai departe că această tensiune a tăiat limitele istorice ale denominaţiilor şi din nou a fost restricţioantă numai la câmpul ecclesial.

Aceste descoperiri de la Amsterdam au fost imediat scrutinizate la Lund. O nouă metodă a fost sugerată. În loc de a continua un fel de trecere în revistă a „înţelegerilor" şi a „neînţelegerilor" s-a decis să iniţiăm un fel de explorare sistematică a doctrinei ecclesiologice pe bazele evidenţei Scripturistice şi în lumina tradiţiei vii a diferitelor „Biserici." S-a decis ca acest nouă studiu să fie dobândit în perspectiva hristologiei şi în legătura cu doctrina Duhului Sfânt. Un fel de comisie hristologică a fost numită care a trebuit să lucreze în două secţiuni, una în Europa (sub conducerea episcopului Anders Nygren de Lund, Suedia) şi a alta în America (şi sub conducerea Dr. Robert Calhon de la Facultatea de Teologie din Yale). Primul titlul al Comisie a fost „Despre Hristos şi Biserică").

Prima întâlnire a secţiunii americane, cu participarea unor membrii individuali ai grupului european, a avut loc în Evanston în august, cu câteva zile mai înainte de Adunarea Generală a Sinodului Mondial. A fost o întâlnire promiţătoare şi care a dat rezultate, un fel de adunare teologică. Ar fi imposibil să sumarizăm discuţiile aprinse care au ţinut mai mult de câteva zile. Comisia a fost de acord cu un program comprehensiv de studiu. Mai multe subiecte au fost atribuite unor membrii individuali. Se scontează că secţiunea americană se v-a întâlnii din nou în iunie anul următor pentru a discuta lucrările acelea.

Pe de altă parte, Lund a decis că Adunarea de la Evanston a continuat discuţia despre subiectele Credinţă şi

Ordine. În Lund, tema discuţiei a fost formulată după cum a urmat: *„unitatea noastră în Hristos şi lipsa noastră de uitate ca şi Biserici*." De fapt, aceasta a fost principala problemă „ecumenică" ce a fost oferită discuţiei – sau ar trebui să spunem, principalul *paradox ecumenic*? Faptul este că Sinodul Mondial a mărturisit existenţa unei anumite unităţi şi totuşi „bisericile" au fost separate una de alta. Care este sensul actual al acestei situaţii paradoxale şi ce ar putea fi făcut pentru situaţia din „biserici"?

Afirmaţia de la Evanston

Au fost trimise două documente la Adunarea de la Evanston de comitetul care a lucrat Comisia Credinţă şi Ordine: pe de o parte, o trecere „în revistă factuală" pregătită de Dr. Robert Nelson, secretatul comisiei; pe de alta, o schiţă a „lucrări de pregătire" care să fie folosită de punctul de început pentru discuţie în Secţiunea Credinţă şi Ordine a adunării. Ambele documente au fost pregătire cu mult înainte şi trimise pentru critică Comitetului de Muncă la întâlnirea lui de la Bossey, Elveţia, în august 1953. Trecerea în revistă factuală a fost tipărită mai înainte de adunare şi a fost foarte uşor de obţinut (a se vedea *Nădejdea creştină şi datoria Bisericii,* New York, Harper, 1954). Este o afirmaţie dreaptă şi comprehensivă despre situaţia existentă în „Biserici."

„Munca de redactare" s-a dovedit un fel de document controversat. A fost viguros dezbătută de Comitetul de Muncă care a fost cât se poate de incapabil să adopte un text definitiv. Înregistrarea conferinţelor de la Bossey au fost publicate (Comisia lucrărilor Credinţă şi Ordine nr. 17) şi nu este nevoie să repovestim aceste aspecte. Tensiunea a fost la fel ca şi la Amsterdam. Noua complicaţie a fost cea a tendinţelor conflictuale care au fost cât se poate de mult reprezentate atât în consitenţa Sinodului Mondial şi a compunerii comisie. Astfel, problema nefericită a unui „vot al majorităţii" prospectiv a trebuit să fie confruntată destul

de serios. A fost cât se poate de evident că în probleme de credinţă şi crez nu a existat loc pentru o „majoritate de voturi.” Pe de altă parte, a fost cât se poate de posibil să susţinem că „protestanţii” sunt „majoritatea creştină” în mişcarea ecumenică. Toate încercările de a produce un fel de afirmaţie de acord deplin din partea comitetului de lucru şi pentru folosirea Adunării Secţiunii I a eşuat în cele din urmă în spatele Comitetului de Lucru şi pentru folosirea adunării şi munca care a rezultat v-a fi încă unilaterală. La Adunare subiectul discuţiei a fost prezentat de trei crainici, episcopul Nygren, Dr. Florovky şi Dr. Devadutt. Într-un anume sens a fost un fel de reprezentare deplină a trei tendinţe principale în frăţietatea ecumenică: protestantismul istoric, „catolicismul” şi Biserica liberă.

„Lunca de redactare” în sine a fost un document lung. Este destul de imposibil să îl parafrazăm pe scurt, în mod sigur fiindcă partea finală a fost un fel de condensare drastică a textului original aşa că mai toate frazele au fost importante. Pe scurt, principala mărturisire a documentului a fost Biserica lui Hristos, care a fost cumva inseparabilă faţă de Capul şi Domnul ca şi una care a fost una şi care nu ar fi putut fi divizată şi astfel că un fel de „acţiune a credinţei nu ar fi putut şi nu putea fi luat în considerare sau cel puţin cu scopul de a demonstra unitatea primară în ciuda neînţelegerilor depline. Nu a fost inclusă niciun fel de propunere practică, dar tendinţa generală a documentului a fost definitiv „evanghelică.”

Nu a existat niciun fel de discuţie deplină în Secţiunea I. Secţiunea s-a întâlnit numai în trei zile. A fost comparativ un grupă larg (până la 100). În adăugire, un timp limită a trebuit să fie impus asupra cuvântărilor. Totuşi, discuţia a fost cât se poate de ajutătoare şi de instructivă. În mod sigur subiectele teologice nu pot fi şi nu vor putea fi discutate cum se cuvine sau mulţumitor la întâlniri. În orice caz, subiectele teologice nu pot fi niciodată înţelese cum se cuvine la întâlniri largi. În orice caz, nu s-a decis dacă secţiunea a decis ceva. Nu a trebuit decât să fie prezentă la Adunare ca şi document, ceea ce

ar trebui să fie înaintat „Bisericilor” pentru a lua în considerare aceste aspecte. Cea mai importantă parte a „conversaţiei” ecumenice este tocmai replica „Bisericilor.” Cea mai importantă parte a „convertirii” ecumenice sunt replicile „Bisericilor.” Din nefericire, au fost primite numai câteva replici chiar şi de la Raporturile de la Lund. Este cumva greu să spunem măsura în care linia abordării problemei „unităţii raportate la lipsa de unitate” ar fi putut fi comandată pentru aprobare sau mulţumirea diferitelor denominaţii.

Poziţia orientală ortodoxă

Din nou, afirmaţia de la Evanston despre credinţă şi ordine este cumva ascunsă în anumite puncte generale şi ca şi un fel de puncte generale şi subiecte care ard care sunt deplin relevante pentru un fel de decizie comprehensivă. Toată problema slujirii şi a ascultării, de exemplu, nu este deloc adresată. Trebuie să ne uităm înainte la un fel de material care nu a fost susţinut de comisia teologică despre „Hristos şi Biserica.” Delegaţii Bisericii Ortodoxe s-au simţit constrânşi să se disocieze de la sine de raportul secţiei şi de a face un fel de comentariu referitor la principalele puncte. Un fel de afirmaţie deplină în acest sens a fost citit la sesiunea plenară de Arhiepiscopul Mihail, primatul Bisericii greceşti de nord şi din America de Sud. Documentul a fost pregătit de un fel de comitet special de definire (Dr. Florovsky, Convener). Pentru mai mulţi protestanţi a fost o afirmaţie stânjenitoare. A existat un fel de terminologie neobişnuit, pretenţii radicale etc. De fapt, duhul afirmaţiei a fost împăciuitor, dar în sensul catolic al reconcilierii. Creştinii „orientaţi spre catolicism”, care i-a inclus pe ortodocşi, au fost în general gata să îi primească primii, Secţia I a raportului a fost cu adevărat teologică, dar ei au fost incapabili să accepte restul documentului referitor la paşii practici. Motivul lor a fost că a doua parte a raportului nu a urmat logicii lor de mai întâi, din presupunerile teologice

primare.

Acesta a fost principalul punct. Este cât se poate de important dacă constituenţa Sinodului ar putea fi luată în serios. A existat o tensiune internă în Sinod fiindcă există o tensiune internă în organizarea creştină. *Această* tensiune este probabil principala „problemă ecumenică.” Acest fapt a fost recunoscut cu curaj la Amsterdam. Caracterul şi implicaţiile lui ar trebui să fie studiate cu mare grijă şi lor ar trebui să le fie oferite un diagnostic. În prezent nu putem evita neînţelegerile. Trebuie să fim răbdători. În domeniul ecumenic există mai multe căi care nu au fost explorate încă.

În acest sens nu ar fi lipsit de semnificaţie să oferim un raport al noii decizii luate de a Comisia credinţă şi Ordine în sesiunile post-Evanston la Seminarul McCormick în septembrie timpuriu. La iniţiativa profesorului Albert C. Outler (Şcoala de Teologie din Perkins, Universitatea Metodistă de Sud în Dallas, Texas, mai înainte la Yale) şi Dr. Georges Florovsky, s-a decis să se inaugureze o nouă comisie teologică pentru a discuta problema *„Tradiţiei şi a tradiţiilor.*” Această propunere a fost făcută la Lund în 1952 de aceleaşi persoane, dar decizia a fost amânată. De această dată a fost instituită comisia. Aceasta a lucrat în două secţii: conducătorul secţiunii europene a fost profesorul Skydsgard (Copenhaga, Danemarca); conducătorul secţiunii americane este profesorul Outler şi adjunctul său Dr. Florovsky. Se aşteaptă ca această comisie să se întâlnească în acest an în spre finalul lui decembrie. Se scontează că într-o perspectivă istorică mai largă şi împotriva trecutului crezurilor şi convingerilor obişnuite v-a fi cumva posibil să descoperim o temelie comună pentru conversaţii ecumenice reuşite referitor la problema credinţă şi ordine.

DESPRE VIITORUL SINOD AL BISERICII ROMANO-CATOLICE

Sinodul de la Vatican, 1869-1870, a fost ultimul „sinod ecumenic," după numerotarea Bisericii Romano Catolice. În plan formal, Sinodul de la Vatican nu a fost niciodată închis. Activităţile sinodului au fost numai temporar întrerupte datorită presiunii circumstanţelor externe care, după cum s-a părut în acele vremuri, au ameninţat libertatea activităţilor Sinodului şi chiar libertatea Bisericii – adică ocuparea Vaticanului şi a Romei de către trupele unei Italii naţionaliste. Totuşi, a fost asumată posibilitatea redeschiderii în nişte condiţii mai favorabile. Prin urmare, Sinodul nu a fost încheiat formal. În trecut au existat momente ale unor întreruperi tergiversate în munca Sinodului de la Trent din 1552 până în 1562. Acele vremuri au fost grele şi dificile şi a fost foarte greu să străvedem dacă Sinodul s-ar fi reîntâlnit. În compunerea sa a fost un sinod diferit. Evident au trecut aproape 100 de ani de la Sinodul de la Vatican. În compunerea sa a fost un Sinod total diferit. Acesta nu a fost singurul aspect în care a fost diferit. Totuşi, într-un anume sens, orice nou Sinod este o continuare a Sinodului de la Vatican, indiferent dacă aceasta a fost sau nu prevăzută.

Sinodul de la Vatican s-a dezmembrat fără să îşi realizeze programul său. În aptele cuvinte ale unui istoric bisericesc timpuriu: strict vorbind sinodul a început cu mare greutate. A fost terminată numai o mică parte a programului care a fost intenţionat. Cea mai mare parte a materialelor pregătite pentru discuţia sinodului au rămas neatinse: în total 51 de subiecte. Mai multe documente nici măcar nu au fost date membrilor Sinodului. Chiar şi în cazul „constituţiei dogmatice a Bisericii," numai o secţie a fost examinată şi adoptată – una care a fost cumva ciudat de mutată din contextul ei general, care a abordat supremaţia şi infailibilitatea papală, ilustra „dogmă" de la Vatican. În esenţă, „dogma de la Vatican" este numai un mic fragment al unui întreg nefinalizat şi aceasta nu face decât să complice lucrurile. Autoritatea Supremului Pontif al Romei din acele vremuri a primit un fel de formulare

„dogmatică” strictă. Primatul papal şi infailibilitatea nu este acum numai istorică şi un fapt canonic, ci mai mult un „articol al credinţei” din Biserica Romano catolică. „Dogma Bisericii” a rămas şi mai mult, încă a rămas, formulată fără distincţie şi claritate. Unii teologi romani au afirmat direct că doctrina Bisericii este încă cea mai elementară, stadiul „pre-teologic” al descoperirii şi al dezvoltării. Biserica încă nu a fost definită. Echilibrul teologic din doctrina Bisericii Romane a fost serios perturbat de un fel de adopţie prematură şi grabnică a „dogmei de la Vatican.”

Viitorul Sinod se v-a întoarce inevitabil la subiectele de la Vatican. Subiectul Bisericii v-a fii fără nicio îndoială central în programul său. Cu adevărat, sinodul a fost întrunit sub auspiciile unităţii creştine şi a Bisericii. Mai întâi şi mai mult decât orice, Bisericii nu îi rămâne decât să ofere o interpretare autentică a „dogmei de la Vatican”, în sensul larg al învăţăturilor despre Biserică. În acest context, se poate crede, această „dogmă de la Vatican” v-a privii şi v-a fi nouă. „Climatul teologic” s-a schimbat mult în Biserica Romano catolică şi în toată lumea creştină – încă din vremurile lui Pius al IX-lea. Se nădăjduieşte că nu v-a fi necesar să ne grăbim în timpul anilor de la Sinodul de la Vatican – deşi nu a fost ceva de care ne-am interesat toţi, prin toate intermediile. Sinodul de la Vatican a fost plănuit într-o atmosferă de confuzie teologică şi înapoiere, din cauza friciilor politice. Subiectele au fost identice, la fel ca şi problemele. Dar acum au fost puse în discuţie mai profund şi mai deplin şi complexitatea lor internă a devenit şi mai evidentă şi mai acută în lumina noii experienţe, atât istorică cât şi teologică, decât a fost la mijlocul secolului a trecut. Ar fi destul să numim renaşterea tomismului, „modernismului”, a mişcării liturgice contemporane şi a lucrărilor intense care au fost realizate în toate domeniile cunoaşterii teologice în inima Bisericii Catolice.

A plănui Sinodul v-a cere mai mult timp. Ar fi greu să credem că Sinodul s-ar fi putut întâlnii mai repede de trei sau patru ani. Grăbirea planurilor ar putea reflecta

nefavorabil succesul sinodului. Caracterul Sinodului v-a depinde în mare măsură de comprehensivitatea şi deplinătatea responsabilităţii sale. Nu se ştie încă cum a fost formulată munca sinodului în ariile de responsabilitate. O parte semnificativă a muncii v-a fi făcută de „congregaţiile" romane, după afiliere. Trebuie să nădăjduim că grupuri mai largi de teologi competenţi, cu „adevărat" ecumenici sau cu scopuri care se răsfrâng la nivel de mapamond într-o perioadă scurtă de timp. În prezent, Biserica romană trece printr-o perioadă de creştere liturgică şi teologică. În această nouă mişcare, un simptom şi un fel de garanţie a creaţiei vii, este încă departe de a cuprinde toată Biserica şi ca şi ceva care nu a pătruns în toate structurile nivelelor. Plănuirea sinodului ar trebui să fie parţial imparţială teologic şi „nonsectară" – care din nefericire nu poate fi spus despre planificarea Sinodului de la Vatican. Munca de la pre-sinod ar trebui să fie pusă în planul gândirii teologice contemporane a înseşi Bisericii Romano catolice. Toată diversitatea şi efortul gândirii teologice şi a experienţei duhovniceşti, chiar şi dincolo de limitele Bisericii Romane, ar fi trebuit să fie înţelept şi senzitiv luate în considerare când am plănuit stadiile sinodului. După cum a avut loc acesta, lipsa conformităţii întru Biserică în sine ar putea fi descoperite. Această discordanţă nu ar putea fi prevenită în avans. Neînţelegerea este mai multe ori inspirată de un fel de fervoare sinceră, după cum a fost cazul la Sinodul de la Vatican. Disciplina nu a scos depăşit libertatea teologică chiar şi atunci când a limitat-o şi nu ar trebui niciodată să depăşească credinţa şi necredinţa, după cum a fost cazul în perioada „modernistă." În special, putem nădăjdui că planificarea potrivită reflectă eventual planificarea realizărilor erudiţiei contemporane biblice sau de istorie biblică întru Biserica romană. Sinodul nu ar putea „să stea în urmă" în exegeza sa şi nici în înţelegerea sa a istoriei şi nici a înţelegerii Istoriei Bisericii. Testamentul Sfinţilor Părinţi ar trebui să i se ofere un loc mai semnificativ în argumentarea dogmatică decât a fost cazul încă din

vremea scolasticilor. Problema tradiţiei ar trebui să fie discutată în toată profunzimea ei şi aceasta ar putea cere un comentariu mai profund referitor la edictele Sinodului Trindentin. Pentru a face aceasta avem nevoie de o mare tenacitate duhovnicească, smerenie şi sobrietate.

Un anumit grad de publicitate ar putea fi folositor pentru plănuirea sinodului. Subiectele sinodului ar trebui să treacă printr-un fel de discuţie liberă în publicistica teologică. Toată Biserica ar trebui să fie implicată şi dedicată problematicii sinodului. Toţi membrii Bisericii ar trebui să îşi exploreze credinţa lor conştient şi responsabil – şi cu credincioşie faţă de tradiţia Bisericii şi în ascultare la autoritatea pastorală. *Consensul fidelium* nu face decât să întărească credinţa şi Biserica. Sinodului ar trebui să i se ofere acea libertate lăuntrică şi linişte duhovnicească, nepotrivirea şi chiar lipsa din care mai mulţi participanţi vizibili şi vicleni la Sinodul de la Vatican s-au plâns cu mare amărăciune şi din cauze mai învederate. „Învăţ din greşelile mele."

În stadiile preliminare a muncii de la sinod, s-a putut găsii un fel de „sfătuire" cu „disensionişii" şi „schismaticii" în special în lumina faptului că „subiectele ecumenice" vor ocupa fără nicio îndoială o porţiune semnificativă a programului sinodului. Totuşi, o astfel de „sfătuire" ar putea fi efectivă numai dacă se face într-un fel de atmosferă a încrederii mutuale şi a respectului. „Fraţii dezbinaţi" (sau fii risipitori) nu găsesc destul de uşor să se întâlnească şi să discute, „fără patimă şi ranchiună", înseşi faptele diviziunii, cauzele şi motivele ei. Acest lucru este posibil numai în planul cel mai superior al umilinţei, a ascultării în faţa Adevărului şi a iubirii. Altfel, schimbul de opinii ar putea foarte uşor să degenereze nu numai în dezbateri despre credinţă ci şi într-o logomahie lipsită de producţie şi aceasta nu ar face decât să ne conducă la o mare înstrăinare şi la o amărăciune mutuală. Disciplina care s-a cerut pentru intercursul ecumenic este în întregime subdezvoltat şi chiar problema unei astfel de discipline este încă mult prea departe de a fi recunoscută

de toată lumea. Pe de altă parte, ideea „sfătuirii ecumenice” este cu mai puţin o noutate decât ar părea cazul. Schimbul teologic de opinii a avut loc la diferite nivele oficiale timp de mai mulţi ani între teologii romano-catolici şi cei protestanţi în Germania de vest şi realizările acestui fel de „sfătuire” sunt extrem de semnificative şi evidente. Este cât se poate de evident că succesul intern în acest caz a depins mai mult de încrederea mutuală, de sârguinţa duhovnicească şi de conştiinţa responsabilităţii în faţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte, în mod evident am putea să ne aşteptăm de la această „sfătuire ecumenică” ceea ce nu poate avea loc. „Egalitatea drepturilor” sau „valoarea egală” a tuturor „crezurilor” în sine, a tuturor ereziilor – este un vis morbid, ceva periculos şi deplin futil. Acest fel de reverie ecumenică nu poate decât să fie ceva detrimental „subiectului ecumenic.”

Teologii ortodocşi pot lua parte la un fel de „sfătuire pre-teologică” cu notificaţia şi acordul oficialilor Bisericii, dar numai ca şi observatori. În orice caz, în vremurile de acum nu există temelie şi nici loc pentru un „sinod unionist” [unionalny sobor]. Invitarea episcopiilor din „grupurile schismatice” – „schismatice” din punctul de vedere romano catolic – în spre sinodul Bisericii romane, chiar ca şi simplii „observatori” – nu ar putea decât să facă rău apropierii orientului de occident. Nu ar face decât să ne reamintească de precedentul regretabil al Sinodului Florentin şi ar avea acelaşi consecinţe sau probabil unele mai rele. Un fel de „întâlnire” formală a Bisericilor ar putea fi percepută de un fel de pregătire „moleculară” lungă la diferite nivele ale vieţii şi practicii Bisericii. La timpul prezent, nici orientul şi nici occidentul nu este pregătit duhovniceşte pentru o astfel de întâlnire „formală.”

La ora actuală, ortodocşii trebuie să pună şi să discute problema primară în toată complexitatea ei tragică, *pentru ei înşişi.* Ce a avut loc în anul 1054 şi de fapt mai înainte sau cumva probabil mult mai apoi? Care este esenţa „schismei”? V-a fi numită această schismă

„bizantină” sau „romană”? Ce este Biserica romană din punctul de vedere al ecclesiologiei ortodoxe? Şi-a reţinut Biserica Romană „ortodoxia” ei – adică dreapta credinţă – sau a căzut ea total în erezie? Trebuie să începem cu această întrebare. Este cât se poate de evident că nu există niciun fel de armonie între ortodocşi şi întrebarea este pusă cât se poate de candid şi frac. Teoria romană este mai simplă şi cumva mai consistentă. Din punctul de vedere al dreptului roman, Biserica Ortodoxă este o Biserică, deşi „schismatică” şi una care nu este „deplin adevărată”: tainele sunt realizate, preoţii ortodocşi nu au numai „caracter” ci într-o oarecare măsură chiar şi „jurisdicţie.” Prin urmare, din punctul de vedere roman, în Biserica Ortodoxă am putea să ne punem problema „uniaţiei” – adică de reunificare a „părţilor” înstrăinate a unei singure Biserici, indivizibilă în esenţa ei. Mai mulţi teologi ortodocşi sunt gata să accepte această formulare a întrebării (care nu este întotdeauna consistentă) şi să accentueze nu numai faptul că Biserica Romano Catolică a căzut în schismă. Totuşi, atât în formă cât şi în faptă „religiozitatea” romano catolicismului nu este negată de atât de multe ori de partea ortodoxă. Dacă „catolicii” devenind ortodocşi trebuie botezaţi, aceasta neagă „religiozitatea” Romei. „Lipsa de har” a tot ceea ce este roman este luat de mai mulţi fără niciun garant ca şi ceva evident de sine şi toţi factorii „vieţii duhovniceşti” din occident sunt fără de niciun fel de rezervă deschişi influenţei lui Satan sau a bolilor duhovniceşti sau a „atracţiilor” – Francis de Assisi, Ioana de Arc, Tereza a Spaniei. Este cât se poate de adevărat că până şi Augustin, în ciuda avertismentului patriarhului Fotie, este de mai multe ori tăiat din calendarul ortodox ca şi „eretic.” Faptul acestei neînţelegeri teologice acute dintre ortodocşi nu ar putea fi ignorat. În acest caz, este cu greu posibil să sfătuim să pledăm pentru libertatea opiniilor teologice. Teoria „iconomiei” Bisericii ne ajutăm destul de puţin în acest sens. Mai mult, ea ne face confuzi şi aruncă în întuneric problema teologică. Mai înainte de a discuta

subiectul capacităţii de sfătuire a „întâlnirii” cu romano catolicii pentru scopul păcii internaţionale şi a cooperării, teologii ortodocşi şi oficialii Bisericii din Bisericile Ortodoxe ar trebui să pună deschis şi candid problema naturii „Bisericii romane” şi a „schismei romane.” Aceasta cere dezvoltarea doctrinei Bisericii, în toată completitudinea şi complexitatea lor.

După cum ar fi aceasta, chemarea la noul „Sinod general” deşi numai în cadrul Bisericii Romane, este fără nicio îndoială un fapt ecumenic şi actual, un eveniment mare şi important, indiferent care ar fi consecinţele lui imediate. Astfel, el cere multă atenţie din partea teologilor ortodocşi.

Tradus din limba rusă de
Linda Morris

CÂŢIVA CONTRIBUITORI LA GÂNDIREA ECUMENICĂ DIN SECOLUL AL XX-LEA

Părintele Le Guillou

Părintele M. J. Le Guillou, O.P. a sugerat mai recent în diferite forme a „confruntărilor” ecumenice ca şi ceva care ar putea fi clasificat convenient sub următoarele cinci titluri: 1. controversa, 2. concordanţa, 3. istoria critică; 4. simbolica, 5. ecumenica.[174] În cartea sa, episcopul Gustave Thils a oferit o altă schemă: 1. confruntarea cu ceea ce el numeşte – *masive ale opoziţiei,* un termen potrivit pentru a denota duhul controversei prin sine; 2. căutarea pentru un fel de temelii comune – *fondul comun*, care ar fi un trecut comun şi o întemeiere comună sau cele mai profunde rădăcini sau ambele; 3. metoda „intuiţilor radicale” – în sensul de a detecta cele mai profunde „rădăcini” sau principiile care au subliniat un fel de sisteme potrivite şi

174 M. J. Le Guillou, „Controversele de la dialogul ecumenic,” în *Istina,* (1958), I; pp.65-112.

tendinţe; şi în cele din urmă 4) „confruntarea existenţială.”[175] Aceste două scheme se intersectează considerabil, dar accentul nu este chiar acelaşi în ambele cazuri. Titlul eseului părintelui Le Guillou sugerează că a existat un fel de mişcare graduală „de la controversă la dialog ecumenic.” Pe de-a întregul aceasta este adevărat. Totuşi, se pare că diferitele modalităţi de abordare folosite în abordarea problemelor ecumenice sunt un fel de atitudini fixe mai mult decât stadii succesive ale dezvoltării. Toate problemele diferite ar putea fi angajate în acelaşi timp. Cu adevărat, „controversa” nu a încetat în ciuda creşterii uimitoare a „noilor spirite” ecumenice şi ar putea izbugnii din nou cu un fel de vigoare reînnoită sau ar putea fi reaprinse din nou. De fapt, „controversa” este în decurs în forma „războiului rece” sau a unei „neutralităţi armate.” Metoda „intuiţilor radicale” este primar cu nimic mai mult decât un fel de formă subtilă şi rafinată de „controversă” şi ea merge în spre acelaşi efect – „un fel de opoziţie masivă.” „Confruntarea existenţială” este probabil cea mai recentă descoperire. Totuşi, „angajamentele controversate” au avut un caracter „existenţial” evident şi faptul definit al lui *sitz im leben* [„locul în viaţă”]. Duhul controversei este încă cât se poate de activ la nivel de concupiscenţă în „dialogul ecumenic.”

Am putea afirma rezonabil că controversele din trecut de mai multe ori au avut ca şi obiectiv imediat menţinerea *statutului quo*; adică, discriminarea radicală. În mai multe sensuri scopul esenţial al controversei a fost de a proteja pe credincioşi şi de a denunţa greşelile mai mult decât a le convertii în disensionişti. De fapt aceasta a fost mai mult o tendinţă de a gândii în antiteze profunde şi acute ceea ce fiind intrinsec prin natură nu ar admite niciun fel de reconcliere: un fel de disjuncţie absolută – *sic* sau *non.* Ţelul ultim nu a fost numai respingerea, simplă şi pură. Lista de disensionişti a fost de mai multe ori

175 Gustave Thils, „Teologia ecumenică: noţiune, forme, contururi” (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicum lovaniensum,* vol. XVI) (Louvain, 1961), pp. 15-46.

deliberat inflamată. În acest context părintele Le Guillou l-a citat pe Joseph de Maistre şi a concluzionat: „logica de acest fel a controversei a fost de a dezvolta şi de a justifica opunerea de dragul ei.”[176] Evident, că în această situaţie nu a existat loc pentru întâlnirea sau pentru niciun schimb de puncte de vedere, ci numai de combatere şi de înţelegere. Acum, această metodă de „respingere totală” este larg folosită. Prin sine „controversa” este o metodă eronată de controversă. Este de fapt o metodă sterilă. Nicio problemă religioasă nu a fost rezolvată strict prin dezbatere sau luptă. „Războaiele religiei” nu au dus nicăieri şi nu au făcut decât să cultive patima şi neîncrederea. Pe de altă parte, controversa nu poate fi evitată imediat în neîncrederea contradicţiilor actuale, în stadiul divizat al creştinismului. „Sugestia ereziei” este cu adevărat un fel de sârguinţă nesănătoasă şi nemiloasă. Totuşi „ereziile” există. „Opoziţiile” pur şi simplu nu sunt inventate de controversaţionalişti – totuşi ele sunt un factor brutal al vieţii. Creştinismul este fărâmiţat şi divizat. Există din nefericire „diferenţe majore” în crez şi în încredere şi ele separă şi îi înstrăinează pe creştini unii faţă de alţii. Metoda „intuiţilor radicale” nu fac decât ca neînţelegerile lor să fie mai radicale şi mai arzânde, centrându-şi atenţia pe ceea ce este esenţial, pe rădăcinile profunde. În acest sens, paradoxal, discriminarea lui John Adam Moehler a fost mult mai radicală decât cea a lui cardinal Bellarmine. În Mohler a existat un fel de discriminare radicală între Biserică şi Reformă. Metoda „concordanţelor” şi a „îngrijirii faţă de echivalenţi” – *le souci des equivalences,* în fraza episcopului Thils,[177] nu a rezolvat tensiunea ultimă. Acest fel de tensiune nu poate fi rezolvată de niciun fel de sinteză dialectică. În mai multe cazuri nu există niciun fel de *via media.*

Deficenţa reală a metodei controversate este lipsa perspectivei creştine. Metoda „intuiţilor radicale” ar putea fi viciate de aceiaşi greşeală. Problema ar putea fi ridicată

176 Le Guillou, p. 74.

177 Thils, pp. 32-35.

în acest fel: a fost unitatea creştină frântă atât de radical că nu a mai rămas niciun fel de teren de întâlnire? Cu adevărat, ce este acest teren de întâlnire, există el cumva? El trebuie circumscris cum se cuvine. „Irenismul" excesiv nu poate fi decât cumva cu nimic mai mult sau mai puţin perturbator cauzei reconcilierii şi a ceva care poate fi eronat mai mult decât o segregare rigidă. Cu adevărat, există un fel de „unitate vizibilă a creştinilor" chiar şi în stadiul prezent al neînţelegerilor.[178] Creştinătatea este grav şi spectacular divizată. Este atât de divizată că de mai multe ori „comunicarea" şi chiar „înţelegerea" cu greu au devenit posibile. Am putea avea impresia unui fel de „opoziţie masivă." În aceasta constă esenţa, inima problemei, împunsătura „paradoxului ecumenic." Am putea fi ispitiţi să supraaccentuăm aspectul unităţii şi să ducem mai departe vârful paradoxului, la fel cum am putea fi ispitiţi să exagerăm profunzimea neînţelegerii. A ţine o balanţă delicată a paradoxului nu este o datorie uşoară. Mai mult, nu trebuie să fim cât se poate de uşuratici de a identifica „creştinismul" ca şi un fel de agregat de „denominaţii" separate faţă de „Biserică." Cu adevărat, problema primară a lipsei de unitate şi reunire este o problemă ecclesiologică, în sensul cel mai strict. Ar fi eronat să pretindem că nu există niciun fel de „dezacord major" între „creştinii divizaţi" referitor la natura şi la constituţia Bisericii. De fapt, în vocabularul ecumenic cuvântul „Biserică" a devenit cel mai ambiguu şi mai abuzat termen.

Unitatea gândirii creştine a fost frântă mai înainte de comuniunea ruptă. Schisma a fost mai întâi realizată în gândire mai înainte de a se manifesta în acţiune. Universul discursului a fost mai întâi redus şi apoi rupt. „Catolicitatea" gândirii a fost grav apărată de duhul loialităţii şi a preferinţelor locale. Aceasta a fost rădăcina

178 A se vedea de exemplu Wilhelm de Vries, SJ., „Die Haltung des heiligen Stuhles gegenüber der getrennten hierarchie im nahen soten zur Zeit der Unionen," *Zeiscrift fur dfie katolische Thgeologie,* bd. 80 (1958), ss. 378-409.

marilor schisme orientale în secolele al patrulea şi al cincilea. Aceasta a fost rădăcina schismelor majore, a „separaţiei" dintre orient şi occident. Cu adevărat, ruptura nu a fost niciodată completă. Temelia comună nu a fost niciodată pierdută. Dar existenţa ei a fost pierdută şi trecută cu vederea. Ar fi destul de ieşit din cadru să încercăm acum orice fel de analiză deplină a procesului gradual al înstrăinării mutuale care în cele din urmă a dus la ruptura comuniunii dintre Bizanţ şi Roma. Problema este profund controversată şi nu este deloc uşor să dobândim un fel de acord în interpretarea comuniunii a tradiţiei creştine. Orientul grecesc a fost trecut cu vederea şi mai apoi ignorat, care a dus la ridicarea teologiei latine. Am putea spune că Occidentul nu a cunoscut niciodată pe părinţii greci. Limbajul comun din teologie a fost cumva pierdut gradual. Obiceiul de a locui în lumi mentale diferite a fost pierdut gradual. În orice caz, a existat mai puţină „grijă pentru echivalenţi" şi mai puţină grijă pentru o redare mai potrivită a gândurilor celorlaţi. În mod sigur, aceasta este o versiune simplificată a întregii poveşti. În mai toate veacurile au existat excepţii remarcabile. Este foarte greu să recuperăm idiomul obişnuit chiar şi în vremurile noastre. Este şi mai greu să recuperăm viziunea noi istorii comune creştine. În Occident am putea scrie o istorie a Bisericii Universale fără să menţionăm Bisericile Orientale cu excepţia cauzalităţii şi sporadic.[179] Totuşi, atitudinea ar putea fi formal justificată de asumarea că, strict vorbind din moment ce în schisma cu Roma există un fel de actualitate care nu ţinea de „Biserica" orientală, ci numai creştini împrăştiaţi.[180] Bineînţeles, că această afirmaţie ar putea fi trecută cu vederea ca şi un fel de

179 A se vedea de exemplu, articolul recent a Părintelui Max Thurian, „Unitatea vizibilă a creştinilor," în *magazinul ecumenic*, vol. XIII, 3 (aprilie, 1961), pp. 313-334.

180 A se vedea de exemplu, Wilhelm de Vries, S. J. „Die haltung des heiligen Stuhles genenüber der gertrenten hierarchie im nahen Osten zur Ueit der Unionen," în *Zeitschrift für die katolische tehologie,* bd. 80 (1958), ss. 378-409.

exagerare polemică şi mai mulţi teologi catolici şi istorici ar fi voit să uşureze sau cel puţin să o califice cu grijă. Totuşi, prejudiciul este larg răspândit şi de fapt a controlat viziunea ecumenică în mai multe puncte de vedere. Universalitatea creştină este imediat interpretată ca şi universalitate a Occidentului. Din nou, există excepţii remarcabile.

Toynbee

În mod neîndoielnic a existat un fel de neînţelegere doctrinară între occidentul roman şi orientul ortodox. Această neînţelegere primară trebuie să fie confruntată în perspectiva ei proprie. Dar de fapt, această neînţelegere teologică şi ecclesiologică este serios înstrăinată în tensiunea politică şi culturală mai largă dintre orient şi occident. Arnold Toynbee nu a făcut decât să mărturisească în *Studiul său al istoriei* că „societatea creştinismului occidental" a fost un fel de termen explicativ de sine. „Societatea creştină răsăriteană" a fost o lume în sine şi una care s-a „explicat pe sine." Astfel, ei şi-au avut propriile lor istorii. Astfel nu a existat niciun fel loc pentru istoria obişnuită a creştinătăţii. Toynbee nu a fost un teolog şi interpretarea lui istorică este deschisă îndoielilor şi obiecţiilor. Vocea lui este semnificativă – Toynbee nu a făcut decât să ofere o opţiune comună a occidentului. Destul de ciudat, Toynbee nu a fost la fel de original după cum s-a şi crezut. O teorie similară a unor lumi închise şi diferite – şi una care este „explicativă prin sine" – a fost prezentată de un scriitor rus, Nicolae Danilevski, în cartea sa *Rusia şi Europa,* care a apărut în 1871. Vladimir Soloviov a demonstrat deja că această teorie a derivat de fapt din sursele germane: un „Manual german de istorie universală" de Hienrich Rückert (*Lehrbuch der Weltgeschichte,* 1857). Soloviov a atacat viguros această teorie ca fiind ceva incompatibil cu înţelegerea creştină a istoriei. Mai mult, teoria independentă a „societăţilor creştine" este un fel de

ficţiune istorică, un fel de ficţiunea periculosă. Cu adevărat creştinismul este împărţit. Totuşi, părţile divizate încă aparţin una alteia, din moment cele ele sunt numai „părţi” şi „fragmente.” Astfel, ele sunt inteligibile numai când sunt luate împreună într-un anume context al unităţii creştine originale care a fost ruptă. Recuperarea viziunii creştine comprehensive, a perspectivei creştine comune, nu este în niciun caz o datorie uşoară după atât de multe secole de înstrăinare şi tensiune. Dar este o datorie independentă. Iluzia învederată a suficenţei de sine trebuie ruptă. Este un fel de prerechizită absolută a oricărui fel de întâlnire ecumenică.

Lev Karsavin

Problema unităţii creştine şi a lipsei de unitate este o problemă permanentă şi pentru Biserică. La anumite perioade din istorie această problemă şi-a asumat un fel de urgenţă specială, nu numai în plan teologic ci şi ca şi un subiect arzător al existenţei creştine. Aceasta este cât se poate de adevărat despre vremurile noastre, fiind cumva greu de a detecta când „în vremurile noastre proprii” când a început ea. În orice caz, problema a fost luată conştient şi căutarea a fost discutată de oamenii bisericeşti şi teologi încă de la Primul război mondial. Emigraţia în spre Occident a fost ceva ce nu am fi putut evita, mai mult decât ar fi voit alţii să rămână în lumea lor mentală habituală.

Metoda „intuiţilor radicale” a fost larg folosită cu scopul de a detecta şi a identifica „etosul” creştinismului occidental: s-a asumat de mai multe ori, deşi cumva critic şi sumar, că a existat un „etos” singur şi unic al occidentului, aceasta având în vedere că mai mult din Occident a fost rupt de Reformă. A fost un fel de asumare periculoasă: maturizarea „Cretei reformei” ar fi putut fi cumva grav obscurizată de o astfel de modalitate de abordare şi un fel de analiză culturală ar fi putut fi uşor substituită pentru un fel de analiză teologică genuină.

Cea mai spectaculară folosinţă a metodei ar putea să se găsească în mai multe scrieri de Lev Karsavin şi în special în eseul lui ambiţios, *Lecţiile credinţei respinse* care nu au fost niciodată traduse în niciun fel de limbaj modern şi care prin urmare nu i-a fost niciodată suficentă atenţie în literatura ecumenică. Karsavin a fost un istoric strălucit, fiind cât se poate de competent în câmpul studiilor medievale. El a avut o îndemânare specială în speculaţie şi arta literară şi imageria lui istorică a fost şi ea impresionantă. El nu a putut scăpa de pericolele unui constructivism excesiv. În eseul său special care tocmai a fost menţionat el a încercat să deriveze tot sistemul romano catolic, doctrina lui *filioque*, pe care el a privit-o ca şi pe un fel de erezie vicioasă. De fapt, interpretarea sa a romano catolicismului s-a schimbat pe parcursul vieţii şi s-a întâmplat că atunci când el a murit într-un lagăr de concentrare sovietic, el a primit ultima împărtăşanie din mâinile unui preot romano catolic de ritual oriental. Este irelevant în contextul prezent să urmăm acest argument în detaliu. Ceea ce este relevant este metoda şi asumarea implicită a unei „opoziţii masive" între orient şi occident. Există o implicaţie şi mai profundă în metodă: nu există niciun fel de dorinţă de „înţelegere": am putea să ne bucurăm de distincţiile, antitezele sau eventualele confruntări. Karsavin a stăpânit cât se poate de bine materialul istoric şi o îndemânare cât se poate de potrivită în cuprinderea legăturilor lăuntrice în gândire şi în viaţă. Nu am putea scăpa de impresia că aceste chipuri sunt depăşite. Am ajuns la o construcţie strălucită de sisteme şi totuşi am putea spune noi că putem cuprinde dimensiunea „existenţială" a credinţei şi a vieţii? În orice caz, în special fiindcă Karsavin şi-a asumat persistent că există un fel de coerenţă absolută şi consistenţă în mai toate sistemele, întotdeauna ne mişcăm întru dimensiunile sistemelor. Ceea ce este cel mai important să remarcăm acum este că Karsavin a reabilitat metoda „intuiţiilor radicale" de arătarea unui fel de specimen strălucit a aplicaţiilor lui.[181]

181 Despre Karsavin, a se vedea bernhard Schultz, *Russische denker*

Vladimir Lossky

Influenţa lui Karsavin a fost cât se poate de puternic simţită în scrierile regretatului Vladimir N. Lossky care la un anumit moment în anii 1920 a fost foarte aproape de Karsavin. Există aceiaşi asumare primară că Orientul şi Occidentul sunt în opunere permanentă unul cu altul, aceiaşi îndemânare în prezentarea coeziunii interne a ideilor dintru toate sistemele particulare, aceiaşi convingere că *filioque* este rădăcina întregului necaz. Toate acestea sunt făcute de Lossky cu mult mai multă precauţie şi sobrietate, cu dedicare şi pioşenie, cu precizie şi cu mult mai multă cunoaştere existenţială a tradiţiei orientale. Cel mai puternic punct al lui Lossky a fost insistenţa lui că doctrina şi spiritualitatea au fost legate corelat. În ultimii săi ani Lossky a fost profund angajat în dialogul ecumenic, în special în cadrele Frăţietăţii Sfântului Alba şi a Sfântului Serghei.[182]

Căutarea „etosului" distinctiv a unor Biserici anume şi a unor denominaţii este o parte integrală şi indispensabilă a sârguinţelor ecumenice, în special dacă ele sunt conduse cu un fel de discreţie potrivită şi cu precizie şi într-o perspectivă istorică deschisă. Este nevoie de altceva ca să concluzionăm limitele discriminării şi ale

(Viena, 1950), ss. 405-419. articolul „Urkoi trechennoi very" [„Lecţiile credinţei respudiate"] a fost publicat în *Evrazitţi vremennik,* vol. IV (Berlin, 1925), pp.82-154; cf. de asemenea articolul lui Karsavin „Der gesit des Russischen Chrstiensm," în *Östilsches Cristientum Dokumente,* publicat de Nicolae v. Bubuoff şi Hans Ehrengen, Bd. II; (München, 1925), sss. 307-377. Karsavin a fost un scriitor prolific în anii 70 în special în Rusia. A se vedea DR. Franz Sommer, „Vom Leben und Sterben eines russischen metaphysikers. Ein verspäteter nachruf auf leo Karsavi" (12.7. 1952) în *Periodicul creştin oriental,* vol. XXIV (Roma, 1958), pp. 131-141.

182 A se vedea în special *Eseurile lui despre teologia mistică a Bisericii Orientale* (Paris, 1944); cf. schimbului de viziuni referitor la *filioque* dintre părintele Vladimir Rodzianko şi Lossky (în rusă) în Mesagerul exarhatului patriarhiei ruse în Europa Occidentală, nrs. 24 (1955) şi 25 (1957). A se vedea „Memorialul Vladimir Lossky, 1903-1958" – *Mesagerul,* nrs. 30-31 (1959).

distincţiei. Confruntarea din teologie este plină de reuşită numai dacă există nădejdea reconcilierii. Altfel s-ar fi finalizat în conflict şi segregaţie. Cu adevărat, există un pericol opus – pentru a reduce tensiunea, pentru a ignora rădăcinile existenţiale. Există un pericol şi mai mare – pentru a sugera că din cauza improbabilităţii depline ruperile istorice ar putea fi vindecate la nivel ecclesiologic, am putea căuta unitatea într-o altă dimensiune, în care tensiunile actuale teologice ar fi irelevante.[183]

Părintele Serghei Bulgakov

În acest moment ar trebui să îl citǎm pe părintele Serghei Bulgakov. El şi-a sumarizat viziunea sa ecumenică într-un mic articol problematic publicat deplin numai în rusă prin subtitlul: „La fântâna lui Iacob."[184] Principalul lui argument este exprimat de subtitlul: „Despre unitatea actuală a Bisericii divizate în credinţă, rugăciune şi taine." Biserica este încă una, în ciuda tuturor diviziunilor suprafeţei istorice prin voinţa bolnavă şi ruptă a oamenilor. Această voinţă împărţită trebuie oprită cu un fel de efort unitiv. De fapt, creştinii împărţiţi ar putea imediat să se întâlnească conştient în rugăciune comună. Toţi cititorii evlavioşi ai Cuvântului lui Dumnezeu, pot deja experimenta părtăşia lor comună la Biserica una, Biserica Evangheliei. Există o creştere tainică şi un fel de intercomuniune între creştini în câmpul teologiei şi al gândirii religioase. În argument există unitate, deşi ea nu este fixată un fel de formule concliatorii. Prin înseşi natura ei această unitate scapă îndreptărilor şi rânduielii canonice. Este un fel de

183 A se vedea de exemplu, *Viziune şi acţiune,* de L. Zander (Londra, 1952) şi magazinul meu extensiv la cartea *Orientul creştin,* N. S. Vol. II. nrs. 3-4, 1953, pp. 112-120 şi de asemenea *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovsky*.

184 Pentru prima dată publicată în simpozionul: *Reunificarea creştină. Problema ecumenică în înţelegerea ortodoxă* (YMCA, Press, 1933), pp. 9-32 (în rusă), există o ediţie rusească scurtată, în *Jurnalul frăţietăţii sfântului Alban şi a Sfântului Serghei,* nr. 22(decembrie, 1933), pp. 7-17.

unitate duhovnicească. În doctrină există mult acord. Cu privire la taine părintele Bulgakov crede că în ciuda tuturor regulamentelor există un fel de comuniune invizibilă, după cum a fost *ex opere operato.* Cu adevărat această comuniune este hadicapată de pierderea succesiunii apostolice în demoninaţiile protestante şi ea trebuie să fie restaurată. Pe de-a întregul, tainele pot fi valide chiar şi afară de „organizarea ecclesiologică." Mai mult, „acordul doctrinar" nu este pentru el un fel de prerechizită indispensabilă a comuniunii sacramentale. Tocmai din această cauză Părintele Bulgakov la un anumit moment a proiectat un fel de „intercomuniune parţială" întru Frăţietatea Sfântului Alban şi a Sfântului Serghei, datorită dispensaţiei oferite de autorităţile ecclesiale potrivite în cele două Biserici. Totuşi, propunerea sa, s-a întâlnit cu puternice opuneri în Frăţietate.[185] Părintele Bulgakov a citat concepţia lui Vladimir Soloviov. Numai că acolo există mai multă gândire subiectivă decât utopiile îndrăzneţe ale lui Soloviov şi probabil mai multă naivitate şi nerăbdare. Concepţia ecclesiologică a lui Bulgakov a fost vagă: este viciată de un fel de dochetism istoric.[186]

185 CF. articolelor de E. Lampert în *Sobornost,* NS. Nrs. 21, 22, 23 (1940 şi 1941). Cândva în viitor ar trebui să spunem toată povestea.

186 CF. articolelor de regretatul A. V. Kartaşev: „Căile spre unitate" (în simpozionul *Rusia şi lumea latină* (Berlin, 1923), pp. 141-151); „Reunificarea Bisericilor în lumina istoriei" (în simpozionul *Reunificarea creştină,* pp. 82-120); ambele articole sunt în rusă.